

Der thätige Gehorsam Christi.

Ein Beitrag zur

Rechtfertigungslehre.

Von
F. A. Philippi,
der Philosophie Doctor, der Theologie Licentiat und Privatdocent an der Universität zu Berlin.

Berlin, 1841.
Verlag von Ludwig Oehmigke.

Vorrede.

Es lag in der ursprünglichen Absicht des Verfassers eine erneute Untersuchung und ausführliche Behandlung der Rechtfertigungslehre zu versuchen. Hier erscheint zunächst ein Beitrag zu dieser Lehre. Der Grund davon ist theils ein subjektiver, individueller, theils ein objektiver, allgemeiner. Der Verf. ward nehmlich bei seinen Vorstudien zu seiner umfassenderen Arbeit vor Allem auf den in vorliegender Schrift behandelten Gegenstand geleitet. Er hatte hier das Bedürfniß der eigenen Orientirung. Aus der Befriedigung desselben erwuchs die natürliche Neigung zu einer Monographie über den thätigen Gehorsam Christi. Gern wählte er auch eine solche vorläufige Beschränkung seines umfassenderen Themas, weil die vollständige Bearbeitung desselben ihm doch als ein weitaussehender Plan erscheinen mußte. Doch auch außerhalb seiner Neigung meinte der Verf. eine in der Sache selbst liegende Berechtigung zu dieser Entscheidung zu finden. Die Wichtigkeit der Lehre vom thätigen Gehorsam an und für sich selbst, das Ungenügende der ihr zuletzt durch Töllner zu Theil

gewordenen Behandlung, und die unverdiente Vergessenheit, in die sie in neuerer Zeit gerathen, enthielten hinlängliche Aufforderung zu einer erneuten, speciellen Betrachtung des fraglichen Dogmas. Nothwendig war allerdings bei der Entwickelung eines so vereinzelten Punktes die Voraussetzung mancher wesentlichen dogmatischen Grundanschauungen; doch hat der Verf. die hauptsächlichsten derselben, soweit die Grenzen seiner Untersuchung es irgend gestatteten, nicht ohne Rechtfertigung gelassen.

Berlin, am 18. December 1840.

Inhalt.



Erster Abschnitt.

Der Begriff des thätigen Gehorsams Christi.

Dreimal im Neuen Testamente, und zwar nur beim Apostel Paulus und in dem jedenfalls dem Paulinischen Ideenkreise zugehörigen Hebräerbriefe, ist von dem Gehorsam Christi die Rede: Röm. 5, 19.: διὰ ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. Phil. 2, 8.: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος, μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Hebr. 5, 8.: καίπερ ὢν υἱὸς, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν. Es versteht sich von selbst, daß wenn von dem Gehorsam die Rede ist, den Christus geleistet hat, nicht Stellen wie 2 Cor. 10, 5.: καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ in Betracht gezogen werden können, wo die ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ (Χριστοῦ als genit. object. nicht subject.) das obsequium Christo praestandum, den Gehorsam bedeutet, der Christo geleistet wird, nicht den, welchen Christus leistet. Wir ziehen nun zunächst Phil. 2, 8. im Zusammenhange mit den vorhergehenden Versen von V. 5. an, so wie mit den nachfolgenden bis V. 11. in genauere Erwägung, weil diese Stelle den Begriff des Gehorsams Christi am ausführlichsten darstellt, so wie auch ihrem Gesammtinhalte nach uns die sicherste Basis für unsere ganze folgende Entwickelung abgiebt. Sie lautet:

5 Τοῦτο γὰρ φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ

7 εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λα-
8 βών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος· ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπή-
9 κοος, μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ
10 ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ
11 κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Kurz und treffend giebt Calvin den Zusammenhang dieser Stelle mit den unmittelbar voraufgehenden Versen in den Worten an: **Humilitatem, ad quam hortatus *verbis* fuerat, nunc commendat Christi *exemplo*.** Das Verhältniß, in welchem V. 5—8. zu V. 9—11. steht, charakterisirt er eben so präcis in folgender Weise: **Sunt autem duo membra, quorum in *priore* invitat nos ad Christi imitationem, quia sit vitae regula; *secundo* allicit, quia haec sit via, qua ad veram gloriam pervenitur.** Den Differenzpunkt endlich, der zwischen Christi Beispiel und unserer Nachahmung stattfindet, spricht er schön also aus: **Non est similium comparatio; sed majoris et minoris. Humilitas Christi fuit, e summo gloriae fastigio se dejicere ad infimam ignominiam: nostra humilitas est, nos falsa opinione non efferre. Cessit ille suo jure: a nobis tantum hoc requiritur, ne plus nobis sumamus quam oportet.** — Es hat nun aber die Erklärung unserer Stelle ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, weshalb sie auch bekanntlich in früherer Zeit die Basis zu einem dogmatischen Controverspunkte zwischen den katholischen und reformirten Theologen einerseits und den lutherischen Theologen andererseits in Hinsicht auf die Lehre von der Person Christi und dem Stande der Erniedrigung und der Erhöhung des Herrn abgegeben hat. Uns interessirt hier zunächst das exegetische Moment, das sich freilich niemals absolut

von dem dogmatischen lostrennen läßt. Beza, Bellarmin und andere reformirte und katholische Theologen, mit denen auch die Weigelianer und unter den Lutheranern Georg Calixt, der Stifter der sogenannten syncretistischen Schule, übereinstimmen, erklärten nach dem Vorgange der meisten Kirchenväter das erste Glied unserer Stelle von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von der ἐνσάρκωσις des λόγος ἄσαρκος. So auch unter den Neueren Keil in der commentatio in locum epistolae ad Philipp. II, 5—11., in seinen opusc. Academ. ed. Goldhorn S. 172 ff. Es kann nun diese Idee auch noch im achten Verse fortgeführt sein, indem wir dann zu dem γενόμενος ὑπήκοος das γενόμενον ὑπὸ νόμον Gal. 4, 4. als Parallelstelle anführen könnten. Doch machen sich gegen diese Auffassung allerdings bedeutende Instanzen geltend. Denn 1. der Apostel will, wie schon bemerkt, die Philipper durch das Beispiel Christi zur Demuth ermahnen, vgl. V. 3. 4. Es muß nun aber für diesen Zweck höchst unpassend erscheinen, ihnen statt des sichtbaren Wandels Christi auf Erden, die unsichtbare Menschwerdung des Logos als Vorbild aufzustellen. Gerade dies Unpassende der Wahl müßte den ethischen Eindruck der Ermahnung schwächen. Die Philipper sollten ja nicht Menschen, sondern als Menschen sollten sie Knechte werden. 2. Der Apostel selbst deutet von vorne herein durch die Worte τοῦτο γὰρ φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ an, daß er den demüthigen Wandel des Gottmenschen (die φρόνησις Ἰησοῦ Χριστοῦ), nicht die Menschwerdung Gottes schildern wolle. Er würde sonst analog Ephes. 5, 1. begonnen haben Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ. 3. Die Erniedrigung, von der hier die Rede ist, ist nachher durch die Erhöhung aufgehoben worden, vgl. V. 9. Bestände nun die Erniedrigung in der Annahme der menschlichen Natur, so folgte streng genommen der unpaulinische, schriftwidrige Gedanke, daß Christus in seiner Erhöhung die menschliche Natur abgelegt hätte. Oder sollte er nur

ihre irdische Beschränktheit abgelegt haben, so ginge die Schärfe des Gegensatzes verloren. Der Satz: „Der Sohn Gottes nahm die menschliche Natur in ihrer Beschränktheit an, und legte zum Lohne diese Beschränktheit ab," bildet eine stumpfe Antithese. — Diese Schwierigkeiten scheinen nun theils gemildert, theils gehoben, wenn wir nur V. 5—7. auf die Menschwerdung des Logos beziehen, in V. 8. aber von den Worten an καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος die Schilderung des Wandels Christi, des Gottmenschen, auf Erden finden. Es würde uns dann eine doppelte That der Erniedrigung Christi als Vorbild der Demuth aufgestellt, einmal seine Menschwerdung V. 6. 7., und dann sein Wandel in der Niedrigkeit als Gottmensch auf Erden V. 8. — Doch auch bei dieser modificirten Erklärung thun sich wie bei der vorigen manche Inconvenienzen hervor. Denn 1. der unter Nr. 1 und 2. aufgeführte Einwurf erscheint zwar geschwächt aber nicht zurückgewiesen. 2. Das διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν würde dann nur den Gegensatz zu dem ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν bilden, wie dies auch die Bedeutung der Verba selbst andeutet. Damit wären wir allerdings der unter Nr. 3. namhaft gemachten Schwierigkeit entgangen. Doch würden wir dafür gleichsam, der Charybdis entgangen, in die Scylla hineingetrieben. Denn V. 9 bis 11. schildert den Lohn der Erniedrigung Christi. Nun würde aber nach dieser Weise die Sache anzuschauen, offenbar in der Menschwerdung Gottes ein höherer Grad der ταπείνωσις gesetzt sein, als in dem niedrigen Wandel des Gottmenschen auf Erden. Es zeigte aber von einem besonderen paränetischen Ungeschick, wenn Jemand seine Leser durch den Lehrsatz zur Demuth anfeuern wollte, daß zwar ein niederer Grad derselben gelohnt würde, der höhere aber ohne Lohn ausgehe. — Diese und andere Schwierigkeiten, welche die bisher beleuchteten Interpretationen drücken, konnten nun dem Scharfsinne und exegetischen Takte eines Calvin nicht entgehen, welcher, allerdings ohne eine vollständige Entwicke-

lung seiner Gründe zu geben, in der Auslegung unserer Stelle von der ἐνσάρκωσις des λόγος gänzlich abstrahirt und V. 5—9. ausschließlich auf den niederen Wandel des Gottmenschen auf Erden bezieht. So schon unter den Patres Hilarius, unter den katholischen Auslegern Erasmus und die meisten neueren Commentatoren: Am Ende, Rheinwald, Matthies. Weil bei diesen letzteren aber mehr oder weniger eine feste, biblisch-kirchliche Grundanschauung von der Person des Gottmenschen vermißt wird, so charakterisiren wir die Ansicht Calvin's. Die μορφὴ θεοῦ und das εἶναι ἴσα θεῷ erklärt er von der göttlichen, die μορφὴ δούλου aber und das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γίγνεσθαι von der menschlichen Natur des Gottmenschen. Die Erniedrigung sowohl als die Erhöhung traf also die Person des Gottmenschen nach ihren beiden Naturen, insofern in ihr die Gottheit sich hinter dem gebrechlichen Vorhange des Fleisches verborgen hielt, die Menschheit nicht in ihrer Verklärung, sondern in ihrer Gebrechlichkeit auftrat. **Respondeo**, sagt Calvin, **de tota Christi persona hoc ut multa alia praedicari, quatenus est Deus manifestatus in carne. Neque enim aut secundum humanitatem solam, aut secundum solam divinitatem humiliavit se ipsum; sed quia carne nostra indutus sub ejus infirmitate delituit. — Ita rursus**, fügt er dann hinzu, **Filium suum Deus in eadem carne, in qua abjectus et ignobilis vixit in mundo, evexit ad summum honoris gradum, ut ad dexteram suam sedeat.** Die Erhöhung der Person des Gottmenschen besteht demnach in der Enthüllung seiner göttlichen und in der Verklärung seiner menschlichen Natur. — Wie nun aber Calvin die in unserer Stelle geschilderte Situation richtig auf den irdischen Wandel des Gottmenschen im Gegensatze zu seiner himmlischen Erhöhung bezogen hat, so bleibt doch in der seiner Auslegung zum Grunde liegenden Anschauung von der Person Christi ein schreiender Hiatus, ein klaffender Dualismus göttlicher

und menschlicher Natur zurück, der es unmöglich macht, seine Vorstellung vom Stande der Erniedrigung und Erhöhung des Herrn begrifflich zu vollziehen. Denn die göttliche Natur als solche hat sich unter dem Vorhange des Fleisches Christi nach dieser Auffassung nicht mehr verhüllt, als die Gottheit überhaupt sich oft verbirgt, etwa wenn sie zur Prüfung der Frommen ihre Hilfe verzögert, oder erst spät das Gericht an ihren Feinden offenbart. Eben so aber kann die Enthüllung der göttlichen Natur gar nicht als durch ihre eigenthümliche, persönliche Vereinigung mit der menschlichen vermittelt gedacht werden. Denn dadurch, daß der Mensch Jesu göttliche, doch immer innerhalb der endlichen Schranken der menschlichen Natur gehaltene Werke verrichtet hätte, wäre so wenig offenbar geworden, daß dieser Mensch nicht blos von göttlichen Kräften auf ganz außerordentliche Weise unterstützt, sondern selbst Gott sei, als dies bei irgend einem Propheten oder Apostel der Fall war. — Wir müssen deshalb, sollen wir zu einer anschaulichen und haltbaren Vorstellung von dem Stande der Erniedrigung und der Erhöhung nach Anleitung unserer Philipperstelle gelangen, noch einen Schritt weiter gehen und wir stellen demnach eine vierte Auffassung hin, welche unserer Meinung zufolge sowohl in der Gesammtanschauung, welche das ganze N. T. von der Person Christi bietet, und welche dem homogen sich im gläubigen Gemüthe vorfindet, als auch im Verlaufe unserer Stelle selbst ihre alle Bedenken und Widersprüche hebende Rechtfertigung findet. Wir dürfen nämlich, wie wir gesehen, unsere Stelle weder von der Menschwerdung des Logos, noch auch von dem Gegensatze der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des Gottmenschen verstehen, sondern sie ist ganz und gar auf den Gegensatz der Zustände der menschlichen Natur Christi des Gottmenschen zu beziehen. Eine Erklärung des Einzelnen wird unsere Meinung deutlicher machen. — Seid gesinnt, beginnt der Apostel, wie Jesus Christus auch war, indem er uns

sowohl durch den Ausdruck „gesinnt sein," denn nur den Menschen kann Gesinnung zugeschrieben werden, als auch durch die Bezeichnung „Jesus Christus," denn dieselbe bezieht sich stets auf die Person des Gottmenschen, von vorneherein eine Schilderung der irdischen Erscheinung des Gottmenschen und seines demüthigen Wandels zu geben verspricht. Er sagt nun zunächst von Jesu Christo das ἐν μορφῇ ϑεοῦ ὑπάρχειν aus. — Ἐν μορφῇ ϑεοῦ ὑπάρχειν drückt hier die der menschlichen Natur Christi, vermöge ihrer persönlichen Einheit mit der göttlichen, mitgetheilte göttliche Macht, Majestät und Herrlichkeit aus, wie sie öfters in dem irdischen Leben des Herrn hindurchstrahlte. So in seinen Wunderwerken, in deren Verrichtung sich die göttliche Gestalt der Menschheit Jesu kund gab, vgl. Joh. 2, 11.: Ταύτην ἐποίησε τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ, oder in seiner Verklärung auf dem Berge, Matth. 17, 2 ff., wo das μετεμορφώθη auf das Ablegen der μορφὴ δούλου und das Hervorleuchten der μορφὴ ϑεοῦ hindeutet. Diese auch seiner menschlichen Natur von Anfang an einwohnende göttliche Gestaltung, diese ihr mitgetheilte göttliche Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, wie sie sich jetzt nach der Erhöhung des Menschensohnes lebendig wirksam erweiset, hätte Christus schon während seines Wandels auf Erden ununterbrochen hervorkehren können, so daß an dem Menschen Jesus die μορφὴ ϑεοῦ stetig geschaut worden wäre. Denn wie das Feuer das Eisen durchglüht, wie die Seele die belebende Energie des Leibes ist, also durchglühte und durchstrahlte die göttliche Natur die Menschheit Jesu und ertheilte ihr göttliche Gestaltung. — Doch that er es nicht, denn es heißt: ὃς ἐν μορφῇ ϑεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα ϑεῷ. Das εἶναι ἴσα ϑεῷ bezieht sich hier so wenig, als die μορφὴ ϑεοῦ unmittelbar auf die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, sondern auf das Gottgleichsein des Gottmenschen in seiner äußeren, mensch-

lichen Erscheinung. Es ist so viel als: se pariter et aequaliter (ἴσα adverbialisch für das in der Verbindung mit εἶναι ungebräuchliche ἴσως gesetzt) Deo gerere, synonym der μορφὴ θεοῦ, oder, noch bestimmter ausgedrückt, als Wirkung der μορφὴ θεοῦ. Das εἶναι ἴσα θεῷ drückt das erscheinende Wirksamwerden, die Manifestation der innerlich stetig einwohnenden μορφὴ θεοῦ aus. Zu bemerken ist indeß allerdings, daß das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν und das εἶναι ἴσα θεῷ, welches von der menschlichen Natur des Gottmenschen ausgesagt wird, nur in der seiner göttlichen Natur nach stattfindenden Wesensgleichheit mit dem Vater begründet sein konnte. Die verschiedenen Deutungen des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο sind für das Gesammtverständniß unserer Stelle von keiner Bedeutung. Als sprachwidrig ist nur Calvin's Ergänzung der Partikel ἄν: non rapinam arbitratus esset zurückzuweisen, und die dem Sinne nach verwandte Auslegung des Johann Gerhard (II. th. de statu exin. et exalt.), welcher das οὐχ enge mit ἁρπαγμὸν, nicht mit ἡγήσατο verbindet: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ non rapinam sed a natura sua sibi proprium esse arbitratus est. Die einfachste und natürlichste Interpretation, auf welche sowohl die Grundbedeutung des Wortes ἁρπαγμὸς als auch der Gegensatz des ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν zu führen scheint, ist wohl folgende: Er hielt das göttliche Gebahren nicht für einen Raub, auf den man begierig zustürzt, ihn eifrig ergreift und festhält, sondern er entäußerte sich desselben, indem er Knechtsgestalt annahm. Das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο wäre also synonym dem οὐχ ἥρπασεν, und dem ἁρπάζειν steht dann das λαμβάνειν gegenüber. — Daß der Herr das εἶναι ἴσα θεῷ nicht wie einen ἁρπαγμὸς betrachtet habe, geht daraus hervor, daß er seine μορφὴ θεοῦ nur zum Dienste der Brüder manifestirte, sie nicht zu seiner eigenen Ehre und Verherrlichung gebrauchte, denn er verbot die Ausbreitung seiner Wunderwerke, und wollte auch seine Transfiguration erst

nach seiner Auferstehung von seinen Jüngern verkündigt wissen. — Nachdem nun der Apostel negativ bestimmt, was der Herr nicht gethan, spricht er positiv aus, was er gethan, nämlich in den Worten: ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Bei dem κενοῦν „ausleeren, zu nichte, unwirksam machen," ist an keine reale Entleerung, sondern an ein Zurückziehen, einen Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften zu denken. So 1 Cor. 1, 17.: ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ. Das Kreuz Christi wird durch die σοφία λόγου nicht wirklich vernichtet, sondern es wird nur seine Wirksamkeit gehemmt. Eben so 1 Cor. 15, 10., 2 Cor. 6, 1., 1 Theß. 2, 1. bezieht sich das κενοῦν auf ein Unwirksammachen der göttlichen Gnade, der Verkündigung des Evangeliums. Die κένωσις ist keine οὐδένωσις, annihilatio. Christus vernichtete sich nicht in Beziehung auf die seiner menschlichen Natur einwohnenden göttlichen Eigenschaften, sondern er machte sich in Beziehung auf dieselben unwirksam, indem er sie nicht, oder doch nur in seltenen, von seinem Berufe gebotenen Fällen gebrauchte. Und auch da gehörte noch das erleuchtete Auge des Geistes dazu, um sie zu erkennen. Führten doch die Pharisäer seine Wunder auf die Wirksamkeit des Beelzebub zurück, so wenig legte er es darauf an, sie in einer äußeren Form zu verrichten, die sie zur Anerkennung seiner göttlichen Allmacht gezwungen hätte. Denn er konnte den Vater bitten, daß er ihm sende mehr denn zwölf Legionen Engel. — Betete er doch am Grabe des Lazarus um dessen Auferweckung zu seinem Vater, Er, der das Leben hatte in sich selber, der wie er Macht hatte, sein Leben zu nehmen, so auch Macht hatte, Anderen das Leben zu geben, denn er war selbst die Auferstehung und das Leben. — Und die Wunderwerke, in denen auch der äußeren Form nach die Gottesherrlichkeit seiner menschlichen Natur am deutlichsten und unmittelbarsten hervorstrahlte, wie sein Bedrohen des Meeres,

sein Wandeln auf dem Meere, seine Verklärung auf dem Berge, die geheimnißreiche Austheilung seines Leibes und seines Blutes bei der Einsetzung des heiligen Abendmahles an seine Jünger, die verrichtete er eben nur im Kreise der Seinen, zum Theil selbst nur vor den Augen der auserwählten Drei. So suchte er überall, auch da wo sie zum Vorschein kam, nicht seine Ehre, sondern die Ehre des, der ihn gesandt hatte. *) — Die unmittelbare Folge davon, daß der Herr die seiner menschlichen Natur einwohnende μορφὴ θεοῦ nicht manifestirte, war nun die, daß die μορφὴ δούλου derselben hervortrat, daß er die Beschränktheit, Niedrigkeit, Schwachheit und Leidensfähigkeit der menschlichen Natur annahm. Hierdurch erhält der Ausspruch Luther's seine Berechtigung und Erklärung: „Wir sollen Christum lassen sein ein natürlicher Mensch, aller Maaßen, wie wir, und ihn nicht sondern an der Natur, ohne wo es die Sünde und Gnade betrifft. Wir können Christum nicht so tief in die Natur und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher. Darum, was nicht wider die Gnade ist, soll man seiner und seiner Mutter Natur gar nichts ablegen. — Wie hätte Gott seine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er sich

---

*) Wir weichen hierbei von der von Julius Müller De miraculorum Jesu Christi natura et necessitate p. 7 — 17. dargelegten Ansicht ab. Viele Wunder des Herrn machen allerdings im Unterschiede von den Wundern der Alttestamentlichen Propheten den Eindruck, daß sie Wirkungen der Christo unmittelbar einwohnenden, göttlichen Allmacht sind. Die Mittheilung der wunderthätigen Kraft von Seiten Christi ist durchaus von den von Müller S. 10. angeführten Alttestamentlichen Beispielen verschieden. Daß die Jünger im Namen und in der Kraft Jesu Wunder verrichten, deutet allerdings darauf hin, daß Er sie im eigenen Namen und in eigener Kraft, also im Namen und in der Kraft seiner Gottheit verrichtet habe. Wenn der Herr endlich in manchen Fällen die Wundergabe sich von seinem himmlischen Vater erbittet und sie auf ihn zurückführt, so gehört dies zum Stande seiner Erniedrigung, in welchem er sich für seine Berufszwecke den Gebrauch seines ursprünglichen Besitzthums, dessen er sich für die Zeit seines Erdenwandels entäußert hatte, wieder erbat. Die Wunderkraft, welche der Vater ihm schenkt, ist identisch mit dem Frei- und Wirksamwerden seiner eigenen Allmacht.

so tief in Fleisch und Blut senket?" — Das μορφὴν δούλου λαμβάνειν wird durch das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος erläutert. Der Gottmensch war während seines Wandels hier auf Erden wahrer Mensch, aber wie er auch jetzt noch zur Rechten des Vaters erhöhet, wahrer Mensch ὁμοούσιος ἀνθρώποις ist, so ist er doch nicht mehr ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, denn er hat die menschliche Beschränktheit, Mühseligkeit, Gebrechlichkeit und Leidensfähigkeit abgelegt, worin er seinen Brüdern hier auf Erden ähnlich war (ὤφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, Hebr. 2, 17.), die μορφὴ δούλου ist dem stetigen Hervorleuchten der μορφὴ θεοῦ, die er im Stande seiner Erniedrigung verhüllte, im Stande seiner Erhöhung gewichen. Durch die Menschwerdung ward der Sohn Gottes ὁμοούσιος ἀνθρώποις, durch die Annahme der Knechtsgestalt ward der Gottmensch ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, vgl. Röm. 8, 3. Diese μορφὴ δούλου prädicirt der Herr von sich selbst Matth. 20, 27. 28.: ὃς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔστω δοῦλος· ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι, und sein Apostel nennt ihn Röm. 15, 8. einen διάκονος περιτομῆς. Diese μορφὴ δούλου schildern uns vorherrschend die drei synoptischen Evangelien, während der Blick des Johannes vorzugsweise auf der Manifestation der μορφὴ θεοῦ des Gottmenschen ruhte. Er schaute seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater. Doch trat die Manifestation der μορφὴ θεοῦ erst mit dem Momente der Auferstehung Christi in ununterbrochener Stetigkeit hervor (vgl. Röm. 1, 4., 2 Cor. 13, 4.), welche Manifestation der Herr in dem Beginne seines hohenpriesterlichen Gebetes mit den Worten: πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, Joh. 17, 1. sich erfleht. — Es ist übrigens zu bemerken, daß der Apostel Paulus unter der μορφὴ δούλου nicht sowohl unmittelbar die Dienstleistungen des Herrn, wie z. B. das Fußwaschen u. dgl. m. versteht, als vielmehr nur den Stand der

knechtischen Beschränktheit bezeichnet, in welchen der Gottmensch durch den Nichtgebrauch der seiner menschlichen Natur mitgetheilten göttlichen Eigenschaften und Kräfte sich hineinbegab, so daß jene Dienstleistungen nicht sowohl den Begriff als die Wirkung der μορφὴ δούλου bilden. Diese Wirkung heben erst die Worte καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ausdrücklich hervor. Das σχήματι εὑρεθῆναι ὡς ἄνθρωπον steht dann zu dem μορφὴν δούλου λαμβάνειν in demselben Verhältnisse, wie das εἶναι ἴσα θεῷ zu dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν. — Treffend sagt Bengel in seinem Gnomon: Haec tria, μορφὴ, ὁμοίωμα, σχῆμα, *forma*, *similitudo*, *habitus*, non sunt synonyma, neque enim inter se permutari poterunt; sed tamen affinia, *forma* dicit quiddam absolutum: *similitudo* dicit relationem ad alia ejusdem conditionis: *habitus* refertur ad aspectum et sensum. Wie der Herr sich ganz und gar in unser Fleisch und Blut versenkt und in seiner Selbstentäußerung alle Schranken desselben angenommen, so war auch sein σχῆμα, seine äußere Erscheinung in allem, was er redete, litt und that, ein σχῆμα ἀνθρώπου. Daß er z. B. den Tag des Gerichtes nicht wußte, obgleich er ihn hätte wissen können, das gehörte zu seiner μορφὴ δούλου, daß er aber dieses Nichtwissen kund gab, darin bestand sein σχῆμα ἀνθρώπινον. — Schon dies Verhältniß der einzelnen Satztheile zu einander nöthigt uns, wie schon Luther in seiner Übersetzung, Griesbach in seiner Ausgabe, Am Ende, Rheinwald, Matthies in ihren Commentaren gethan, das καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος als Participialsatz zu dem voraufgehenden ἐκένωσεν, nicht zu dem nachfolgenden ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν zu beziehen, und demnach das Colon nicht vor καὶ, sondern erst hinter ἄνθρωπος zu setzen. Diese Interpunktion wird auch durch den nur so entstehenden gleichmäßigen Satzbau bestätigt, denn nun entspricht dem ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβὼν, das ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος. Durch das Asyndeton wird aber der Rede ein

neuer kräftiger Anstoß gegeben. — In dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν und dem ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν findet Bengel mit Recht eine Steigerung. Er sagt a. a. O.: **Illud privative, hoc etiam contrarie opponitur τῷ esse pariter Deo. Quare haec duo verba per gradationem ponuntur, et *humiliavit* ante *se ipsum* ponitur.** Er stieg in seiner Entäußerung von der Höhe der göttlichen Herrlichkeit herab, und begab sich hinunter in die Tiefe der niedrigen Knechtschaft. Zugleich scheint uns aber eine Rückbeziehung auf V. 3 und 4. statt zu finden. Der Apostel hatte den Philippern V. 3. die ταπεινοφροσύνη, V. 4. das μὴ τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν anempfohlen, die κένωσις des Herrn stellt er ihnen nun als ein Vorbild des Letzteren, die ταπείνωσις als ein Vorbild der Ersteren auf. Christus suchte in seiner κένωσις nicht τὰ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἑτέρων, denn der Zweck seiner Entäußerung war die Versöhnung des Menschengeschlechtes. Nur daß freilich der Apostel an unserer Stelle nicht von dem objektiven Zwecke der κένωσις, der ταπείνωσις Christi handelt, sondern nur diese κένωσις und ταπείνωσις selbst zu seinem subjektiven Zwecke der Paränese schildert. — Es heißt nun ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος, μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Mit diesen Worten erreicht die Schilderung des Standes der Erniedrigung des Herrn ihre Spitze und ihren Abschluß. Zu vergleichen ist Hebr. 5, 8. καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν, wo gleichfalls der Tod als die Spitze des Gehorsams Christi erscheint, und Röm. 5, 19., wo die ὑπακοὴ das gesammte Leben des Herrn umfassend, doch als im Tode culminirend gedacht wird, wie der Parallelismus mit dem δικαίωμα V. 18. erweiset, welches sich ausschließlich auf den Versöhnungstod Christi bezieht. (Vgl. Rothe: Neuer Versuch einer Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21. S. 140.) — **Thucyd. l. VIII, c. 68.** setzt τὸ εἶναι ὑπήκοον der ἐλευθερία entgegen; ὑπήκοοι hießen in Athen die unterwürfigen Bundesge-

nossen im Gegensatze der αὐτόνομοι (Böckh Staatshaush. der Ath. I. S. 433.), und Paulus schreibt: οἱ δοῦλοι ὑπακούετε τοῖς κυρίοις, Ephes. 6, 5., Coloss. 3, 22. Der Gehorsam Christi war demnach der Gehorsam eines Knechtes. Und zwar heißt es γενόμενος ὑπήκοος, er war also nicht Knecht von Natur, denn mit seinem Menschsein war für ihn nicht nothwendig schon an und für sich selbst das Knechtsein gesetzt, sondern er machte sich freiwillig aus einem αὐτόνομος zu einem ὑπήκοος, zu einem δοῦλος, allerdings vom ersten Momente seines Menschseins an. So heißt es Galat. 4, 4.: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον. Wer der Herr gewesen sei, dessen Willen er sich dienstbar machte, kann nach den Aussprüchen Christi selbst nicht zweifelhaft sein, nämlich Gott der Vater. Vgl. Johannes 4, 34., 5, 30., 6, 38., 8, 29., 10, 17. 18., 12, 49., 14, 31., Matth. 26, 39. Mit Grotius an Römer und Juden zu denken, wird heutzutage Niemand einfallen. Das μέχρι θανάτου endlich schließt den θάνατος nicht von der ὑπακοὴ aus, sondern in dieselbe ein, wie schon der steigernde Zusatz θανάτου δὲ σταυροῦ beweiset. Es bezeichnet nicht die Grenze, sondern den Schlußpunkt der ὑπακοή. Es bezieht sich μέχρι also nicht sowohl auf die Zeitdauer, als auf die Intension des Gehorsams, dessen Spitze eben der Tod, ja der Kreuzestod, nach der Sitte jener Zeit identisch mit dem Knechtestode, war. Paulus schildert demnach das ganze Leben des Herrn als eine continuirliche Reihe von Gehorsamsakten, deren End- und Culminationspunkt der Kreuzestod bildete.

Der aus unserer Auslegung resultirende dogmatische Gehalt ist nun aber der, welchen die lutherischen Exegeten und Dogmatiker in unserer Stelle gefunden haben. Trefflich giebt Quenstedt (Syst. theol. P. III., p. 335.) den Sinn derselben in folgenden Worten an: Sensus igitur oraculi hujus apostolici est: „Chri-

stum jam inde a primo incarnationis momento divinam gloriam et majestatem sibi secundum humanam naturam communicatam plena usurpatione exserere et tanquam Deum se gerere potuisse, sed abdicasse se plenario ejus usu et humilem sese exhibuisse, patrique coelesti obedientem factum esse usque ad mortem crucis." Ubi simul observandum, elucescentes radios divinae gloriae et majestatis, quos in statu exinanitionis interdum exseruit Christus, non fuisse exinanitionis, sed in exinanito velut προσαυγάσματα et praeambula status exaltationis.

Denn wie ein König, seinen königlichen Purpur unter dem Gewande des Bettlers verhüllend, unerkannt unter den Reihen seiner Unterthanen umherwandelt, nur Auserwählten und zu besonderen Zwecken die Insignien seiner königlichen Würde enthüllend: so wandelte Christus der Herr als ein Knecht unter den Knechten. Er hatte keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte. Er war der allerverachtetste und unwertheste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg, darum haben wir ihn nichts geachtet. — Dies ist der עבד יהוה, dessen Zukunft schon der Prophet im Geiste geschaut hat. Vgl. Jes. 42, 1 ff. mit Matth. 12, 18., Jes. 49, 3 ff., 50, 4 ff., 10. 52, 13., 53, 11., Ezech. 34, 23. 24., 37, 24., Zachar. 3, 8.

Auf den Stand der Erniedrigung des Herrn deutet auch der Apostel Paulus 2 Cor. 8, 9. hin in den Worten: Γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Der Reichthum des Gottmenschen bestand in der Fülle der seiner menschlichen Natur, vermöge der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen, mitgetheilten göttlichen Eigenschaften, seine Armuth in der Entäußerung, in dem Nichtgebrauche dieser Fülle zum Zwecke der Stellvertretung, der Versöhnung. Wie ein Mann,

der sich im Besitze eines großen Vermögens befindet, reich ist und doch arm genannt werden kann, wenn er sich durch eigene, fortgehende Willensbestimmung des Niesbrauches dieses Vermögens etwa zum Zwecke der Wohlthätigkeit entäußert, so daß bei ihm zwar der ununterbrochene Besitz, aber der unterbrochene Gebrauch seines Reichthums vorhanden ist: also auch Christus. Allerdings können Analogieen die einzigartige Erscheinung des Gottmenschen nicht absolut begreiflich machen. Das Dogma unterscheidet sich nicht anders von der unmittelbaren Glaubensanschauung des durch das Wort geoffenbarten Mysteriums, als daß es die in derselben gesetzten Begriffsmomente nach sorgsamer analytischer Entfaltung in sich synthetisch zusammengeschlossen enthält. Dabei ist es unbekümmert um das Hineinräsonniren des am Satze des Widerspruches festhaltenden, reflektirenden Denkens, des abstrakten Verstandes, der sich seinen Inhalt selbst zu setzen sucht, statt ihn sich von der wesentlichen Wahrheit geben und offenbaren zu lassen. *) Doch können Analogieen allerdings dazu dienen, den mit seinen abgezogenen Denkbestimmungen vor den Pforten der Kirche Stehenden in das Heiligthum hineinzuziehen und ihn geneigt zu machen, die Glaubensaugen zur Anschauung der in demselben offenbaren Herrlichkeit des Herrn aufzuthun. Um nun den im Stande der Erniedrigung Christi stattfindenden Besitz aber Nichtgebrauch der seiner menschlichen Natur einwohnenden göttlichen Eigenschaften anschaulicher zu machen, scheint uns der Zustand der Seele im Schlafe als treffendes Analogon angeführt werden zu können. Denn die Seele des zu den Jahren des Bewußtseins

ge-

*) Was Nitzsch (System der christlichen Lehre 3te Aufl. S. 160) treffend von der Dreieinigkeitslehre sagt, „daß wir an diesem Gedanken des Glaubens ein Denkmal der nicht mehr blos gesetzten, sondern gedachten und begriffenen Unbegreiflichkeit Gottes haben," das gilt auch mutatis mutandis von der Lehre von der Person Christi, so wie es überhaupt das specifische Charakteristikum eines jeden Dogmas im rechten Sinne des Wortes enthält.

gelangten Menschen bleibt auch im Schlafe eine bewußte, wissende, wollende und vermögende Seele, obgleich dann die Eigenschaften des Bewußtseins, des Wissens, Wollens und Vermögens ruhen und in ihrer Wirksamkeit gehemmt sind. So war also die bei seiner Sündlosigkeit doch stattfindende Beschränktheit der menschlichen Natur Christi nur eine Folge ihrer ruhenden göttlichen Entschränkung. Die Beschränkung, die bei uns Naturnothwendigkeit, war bei dem Herrn eine That seines freien Willens. Von der andern Seite darf mit der Nothwendigkeit nicht die Wirklichkeit der Beschränkung der menschlichen Natur Christi geläugnet werden. Die Läugnung der Wirklichkeit (die hyperlutherische Lehre von der κρύψις) führte zum Doketismus, die Behauptung der Nothwendigkeit zum Ebionitismus.

Kehren wir nun nach diesen andeutenden Erläuterungen zu der Auslegung unserer Philipperstelle zurück, so schildert der Apostel von V. 9 — 11, wie das σχῆμα τῆς ταπεινώσεως Christi dem σχῆμα τῆς δόξης αὐτοῦ (vgl. 3, 21) gewichen sei. Der Zweck dieser Schilderung ist, wie schon im Anfange angedeutet, die Philipper durch die Aussicht auf einen ähnlichen Gnadenlohn ihrer Demuth zu dieser Tugend zu ermuntern. Die Erhöhung als Lohn der Erniedrigung verheißt den Seinen auch der Herr selbst Matth. 23, 12 mit den Worten: Ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν, ταπεινωθήσεται· καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν, ὑψωθήσεται, und der Apostel Petrus, 1 Petr. 5, 5. 6: τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε· ὅτι ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν. Ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ. — Den Stand der Erhöhung Christi selbst aber, als Folge des Standes der Erniedrigung finden wir auch an anderen Stellen der Schrift berührt. So Luc. 24, 26: Οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν, καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; und Act. 8, 33, wo Jes. 53, 8 nach den LXX angeführt wird: Ἐν τῇ ταπεινώσει αὐ-

τοῦ ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη· τὴν δὲ γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ. Ferner Hebr. 2, 9: τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, und 12, 2: ἀφορῶντες εἰς — Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς, ὑπέμεινε σταυρὸν, αἰσχύνης καταφρονήσας, ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν, an welcher letzteren Stelle wir in gleicher Weise, wie im Philipperbriefe, das Vorbild des erniedrigten und erhöhten Christus zur Nacheiferung hingestellt finden, und wo das ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν, wenigstens nach der allerdings sehr fraglichen Auffassung der griechischen Interpreten, des Syrers, Calvins, Luthers und Kalovs (vgl. Tholuck Hebräerbr. S. 405), wie an unserer Stelle darauf hindeutet, daß die Schmach und Niedrigkeit Christi nur eine Folge der Selbstentäußerung der ihm stetig einwohnenden göttlichen Hoheit und Herrlichkeit gewesen sei. — Es versteht sich nun zuvörderst von selbst, daß die Auffassung von V. 5 — 8 für die Auffassung von V. 9 — 11 entscheidet. Wie also dort die Erniedrigung, so ist auch hier die Erhöhung lediglich auf die menschliche Natur des Gottmenschen zu beziehen. Jesus Christus, der Gottmensch, entäußerte sich im Stande seiner Erniedrigung von dem ersten Momente seiner Fleischwerdung an des Gebrauches der seiner menschlichen Natur vermöge der persönlichen Einigung mit der göttlichen einwohnenden göttlichen Eigenschaften, mit dem Momente seiner Auferstehung, als der ersten Stufe seiner Erhöhung, trat nun die ganze Fülle dieser Eigenschaften und Kräfte in ungehemmte Wirksamkeit. Wie der göttlichen Natur Christi nichts entzogen werden konnte, so konnte ihr auch nichts mitgetheilt werden, Beschränkung und Entschränkung beziehen sich demnach auf seine menschliche Natur. — Die Übergangspartikel διὸ wollten einige ältere Exegeten nicht als particula causalis, sondern als particula consectiva im Sinne

von quo facto nehmen. Doch bezeichnet διὸ niemals eine rein zufällige, sondern stets eine im Verhältniß näherer oder entfernterer Ursächlichkeit stehende Aufeinanderfolge zweier Begebenheiten. Mit Recht erklärt deshalb Bengel διὸ καὶ *propterea etiam*, und fügt hinzu: Exinanitionis praemium justissimum est exaltatio. Wie der Sohn Gottes durch seine Entäußerung sich ganz in das Verhältniß eines gewöhnlichen, obschon sündlosen Menschen zu Gott gestellt hat, so kann auch seine Erhöhung, wie bei einem solchen, als der Lohn seiner Erniedrigung betrachtet werden. So empfängt ein Kind von seinem Vater zum Lohne seines Gehorsams die Erbschaft, die ihm schon von Geburt an durch das Recht der Natur angehört. Es heißt nun Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν. In dem ὑπερύψωσεν liegt vielleicht eine Beziehung auf Jesaias 42, 13 verborgen wo die Worte lauten: הִנֵּה יַשְׂכִּיל עַבְדִּי יָרוּם וְנִשָּׂא וְגָבַהּ מְאֹד, das ὑπὲρ entspricht dann dem מְאֹד. Zu den dann folgenden Worten καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα bemerkt Bengel: Verbo χαρίζεσθαι *donare* denotatur, quam accepta Deo fuerit *exinanitio* Christi: et quam subjecto animo Christus, omni illa *servitute* perfunctus, *donum* hoc susceperit. Zugleich liegt in dem Ausdrucke χαρίζεσθαι eine Andeutung, daß aller Lohn der Werke der Heiligen nur Gnadenlohn sei. Sehr ansprechend ist die von Lachmann recipirte Lesart καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα, τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, der auch De Wette in seiner Übersetzung folgt: er hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, vgl. Eph. 1, 21. Der Name, welcher über alle Namen ist, kann kein anderer sein, als der Name Gottes. Zwar war der Mensch Jesus auch schon im Stande der Erniedrigung Gott, aber erst im Stande der Erhöhung ist es offenbar geworden, daß in diesem Menschen die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet, daß dieser Mensch Gott ist, weil nun erst die göttliche Natur ihre Strahlen wie durch einen hellen Crystallspiegel durch seine menschliche

Natur unverhüllt und ununterbrochen hindurchscheinen läßt. Deshalb soll nun auch dem Menschen Jesus, weil nun offenbar geworden ist, daß er Gott und Heiland ist, die göttliche Verehrung bewiesen werden, welche Jehovah im A. B. ansprach, denn die Worte ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, enthalten eine klare Rückbeziehung auf Jes. 45, 23, wo Jehovah spricht כִּי־לִי תִּכְרַע כָּל־בֶּרֶךְ תִּשָּׁבַע כָּל־לָשׁוֹן, welche Stelle Röm. 14. 11 ausdrücklich vom Apostel citirt und wie der Zusammenhang ausweiset, auf Christum bezogen wird: Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ. Jede Zunge soll bekennen, daß Jesus der Herr ist, denn der Jesus, welcher hier auf Erden in Knechts-gestalt einherwandelte und gehorsam ward bis zum Tode, den hat Gott jetzt zu einem Herrn und Christ gemacht. Der Gegensatz des δοῦλος und ὑπήκοος zum κύριος ist unverkennbar. Die γονυκλισία ist auf die geistige Kniebeugung, das Zungenbekenntniß auf die geistige Verehrung zu beziehen. Nur daß Beides mit innerer, das letztere aber auch mit äußerer Nothwendigkeit zur leiblichen Kniebeugung und zum Bekenntniß des Mundes wird. — Zu dem κάμπτειν bemerkt Bengel treffend: vel cum plausu, vel cum tremore. Der plausus kömmt ausschließlich den ἐπουρανίοις, der tremor ausschließlich den καταχθονίοις zu. Die ersten nehmlich sind die Bewohner des Himmels, die anderen die Bewohner der Hölle. Solches γονυπετεῖν und solche ἐξομολόγησις von Seiten der δαίμονες kömmt schon öfter in den Evangelien vor. So Marcus 3, 11: καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρει, προσέπιπτεν αὐτῷ, καὶ ἔκραζε, λέγοντα· Ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ! Die ἐπίγειοι stehen nun in der Mitte. Es sind die auf Erden lebenden Menschen. Unter diesen findet Kniebeugung und Bekenntniß des Namens Jesu

bisher freilich nur in der Kirche Jesu Christi statt, innerlich von den wahrhaft Gläubigen, nur äußerlich von den Heuchlern. Aber die Kirche hat auch die Bestimmung, die ganze Erde zu umfassen. Deshalb ist dies Gebot des Herrn in fortschreitender Realisation begriffen, seine vollkommene Erfüllung wird aber erst am Ende der Tage hervortreten. Da nun aber auch alle einzelne ἐπίγειοι mit dem Tode entweder zu den ἐπουρανίοις oder den καταχθονίοις übergehen, so muß sich dies Gebot des Vaters in Beziehung auf den Sohn auch an allen einzelnen vernünftigen Creaturen realisiren. Die ἐπουράνιοι, ἐπίγειοι, καταχθόνιοι entsprechen dem πᾶν κτίσμα, ὅ ἐστιν ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς, Apokalypse 5, 13. Die Erklärungen der ἐπουρ. ἐπίγ. καταχθόν. „von heidnischen Göttern im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt, oder von Christen, Juden und Heiden, oder gar von höchst weisen, mittelmäßig gebildeten und ganz ungebildeten Menschen" sind als abgeschmackt und als selbst von καταχθονίοις im letzten Sinne ausgegangen zu verwerfen. Dies alles nun geschieht εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, welche δόξα überall in der Schrift als das letzte Ziel der Weltschöpfung und Welterlösung bezeichnet wird. Es heißt Joh. 5, 23: Ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν, οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα· und 14, 13: ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ. Wer also Jesum Christum als seinen Gott und Herrn, als seinen Heiland und Seligmacher anbetet und bekennt, der betet in dem Sohne den Vater an und bekennt auch ihn als Gott, seinen Heiland.

Gehen wir nun, nachdem wir die den Gehorsam Christi schildernde Philipperstelle betrachtet, zu den ihn mehr nur berührenden und andeutenden Stellen Röm. 5, 18. 19 und Hebr. 5, 8 über, so lautet die erste:

18 Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος, εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα· οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος, εἰς
19 πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς. Ὥσπερ γὰρ διὰ

τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί· οὕτω καὶ διὰ ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.

Treffend sagt Rothe (Neuer Versuch einer Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. 5, 12 — 21. S. 140.), nachdem er das δικαίωμα in V. 18. auf den Tod Christi bezogen: „Allein wenn nun wieder im 19. Verse das δικαίωμα Christi als seine ὑπακοὴ charakterisirt wird, so erscheint es allerdings als eine willkührliche Verengung dieses letzteren Begriffs, wenn man ihn ausschließlich vom Kreuzestode Christi versteht. Ja überhaupt gegen jede ausschließende Beziehung auf eine einzelne That sträubt sich die ὑπακοὴ des Erlösers. Dennoch ist die Einigung dieser widersprechenden Forderungen leicht ausführbar; denn nur soviel ersehen wir aus V. 19, daß unser Schriftsteller den einzelnen Akt des Erlösers, von welchem er schreibt, nicht als einen isolirten sich gedacht habe, sondern als einen solchen, in welchem alle in dem Leben des Erlösers unter die Kategorie der ὑπακοὴ fallenden Momente wesentlich mitgesetzt seien. Und unter dieser Voraussetzung weiset uns dann V. 19 bestimmt grade auf den Kreuzestod des Herrn hin, welchen ja Paulus (Phil. 2, 8: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ) ausdrücklich als die Vollendung, den Abschluß und eben damit zugleich als die wesentliche Resumtion einer durch das ganze Leben des Erlösers stätig sich hindurchziehenden That des Gehorsams darstellt. Es entsteht so freilich eine formale Differenz zwischen dem παράπτωμα Adams und dem δικαίωμα Christi, indem jenes nicht in dem Sinne eine Collectivthat ist, wie dieses; allein diese Differenz war der Natur der Sache selbst zufolge nicht zu beheben; denn sie spricht eben nur die eigenthümliche Vollkommenheit des Lebens des Erlösers aus, die absolute sittliche Vollendung und innere Wahrheit desselben, welche gerade darin steht, daß sein ganzes Leben auch sittlich betrachtet ein absolutes Conti-

nunm, eine absolute Einheit ist als wesentlich Eine einzige sittliche That." Und S. 149. Anm. 121.: „Diese ὑπακοή ist auch nach den ausdrücklichen eigenen Erklärungen des Herrn und nach sonstigen Angaben des N. Ts. (der prophetischen Hinweisungen des A. Ts. gar nicht einmal zu gedenken) der specifische, wesentliche Inhalt des ganzen δικαίωμα Christi, im engsten wie im weitesten Sinne, überhaupt seines ganzen heiligen Lebens auf Erden. Vgl. Joh. 4, 34. K. 5, 19. 20. 30. K. 8, 29. K. 10, 17. 18. K. 12, 49. 50. K. 14, 31. Matth. 26, 39 ff. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8."

Was nun die zuletzt, auch von uns im Anfange, angeführte Stelle Hebr. 5, 8.: καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοὴν betrifft, so ist in ihr nicht gesagt, daß Christus **nur** in seinem Leiden Gehorsam gelernt, d. h. geübt, durch Übung inne geworden sei, was Gehorsam heiße, sondern er lernte Gehorsam in seinem ganzen Leben, aber in seinem Leiden, als der höchsten Aufgabe seiner Gehorsamsschule hat er seine Meisterschaft im Gehorchen bewährt.

Die ὑπακοή Christi erstreckt sich also auf das ganze Leben des Herrn von seinem ersten bis zu seinem letzten Momente, und zwar ist dieselbe, wie wir gesehen, in der Schrift als der Gehorsam des Knechtes gegen den Herrn gedacht. Der Gehorsam des Knechtes besteht nun in der willigen Ausführung der Gebote des Herrn. Wenigstens hat nur ein solcher Gehorsam, wie auch der Apostel Paulus Eph. 6, Col. 3. ihn den christlichen Knechten anempfiehlt, sittlichen Werth und Bedeutung. Daß das Princip des Gehorsams Christi nicht Hoffnung auf Lohn, noch Furcht vor Strafe gewesen, sondern in der Übereinstimmung und Unterordnung seines Willens unter den Willen des Vaters bestanden habe, geht sowohl daraus hervor, daß der Herr aus eigener Wahl sich die Stellung des Knechtes gegeben, als er es auch selbst an vielen Stellen der Evangelien ausdrücklich bezeugt. So Joh. 4, 34:

Ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον. 5, 30: Οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με (πατρός). 6, 38: Καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. 8, 29: Ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε. 10, 17. 18: Διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. — Οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτὴν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. — Ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου. 12, 49: Ὁ πέμψας με πατὴρ, αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκε, τί εἴπω καὶ τί λαλήσω. 14, 31: Ἵνα γνῷ ὁ κόσμος, ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατὴρ, οὕτω ποιῶ. Matth. 26, 39: Πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ.

Wie nun das Leben des Knechtes im Dienste des Herrn, welches in der continuirlichen, willigen Erfüllung der Gebote des Herrn besteht, als Ein ungetheilter Gehorsam zu betrachten ist, der all' sein Thun und all' sein Leiden im Dienste des Herrn umfasst, so weiß auch, wie schon angedeutet, die Schrift nur von Einem Gehorsam Christi, da alle Momente seines Lebens, die thätigen eben so sehr als die leidenden, unter den Begriff der willigen Erfüllung des göttlichen Willens zusammenfallen. Es kann demnach, wenn zwischen thätigem und leidendem Gehorsam Christi unterschieden wird, damit nicht ein doppelter Gehorsam gemeint sein, sondern es ist dadurch der Eine Gehorsam Christi nach seinem zwiefachen Objekte bezeichnet. Seine willige Erfüllung der göttlichen Gebote, sein Gehorsam, war thätig, insofern das ihm vom göttlichen Willen gestellte Objekt des Gehorsams ein Thun, leidend, insofern es ein Leiden war. — Es läßt sich nun aber zunächst das ganze Leben des Herrn als Eine zusammenhängende

That auffassen. Denn auch seine durch dasselbe sich hindurchziehenden Leiden waren seine eigene That, indem er sich denselben nicht entzog, sondern sich freiwillig nach dem Willen des Vaters in sie hineinbegab. ‚Μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ϑῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ Joh. 15, 13.' Und im Hebräerbriefe K. 10, V. 9 u. 10 wird der Messias redend eingeführt mit den Worten: 'Ἰδοὺ ἥκω, τοῦ ποιῆσαι, ὁ ϑεὸς, τὸ ϑέλημά σου. Dieses Thun des Willens Gottes, das Christus von sich prädicirt, habe aber bestanden in der προςφορᾷ τοῦ σώματος αὐτοῦ. Ist demnach der Tod, die Spitze seines Leidens, zugleich die Spitze seiner That, so stellt sich dadurch alles dem Tode voraufgehende geringere Leiden von selbst unter den Begriff der That. — Ist jede Lebenshemmung ein Leiden, aber nur die freiwillig bewirkte Lebensäußerung eine That — denn z. B. das Athmen ist als unwillkührliche Lebensäußerung keine That zu nennen — so ist die freiwillig übernommene Lebenshemmung, oder das freiwillige Leiden gleichfalls That, denn in der freiwilligen Übernahme ist der Begriff der Lebensäußerung gesetzt. Dies gilt nicht nur von denjenigen Leiden, die wir durch freiwillige Bewirkung über uns hereinführen, sondern auch von denen, die ohne unsere Bewirkung an uns kommen, sofern wir nur durch unseren Willen sie uns zu eigen machen. In der Krankheit erscheint das reine Leiden als absoluter Gegensatz der That, und doch wird auch diesem Leiden durch williges Erdulden der Charakter der That aufgeprägt, indem dabei die Selbstbewirkung vom moralischen Gesichtspunkte aus betrachtet, als reine Zufälligkeit erscheint, denn sie würde statt gefunden haben, wenn sie Aufgabe des Berufes gewesen wäre und im Bereiche der physischen Möglichkeit gelegen hätte. Wird hiegegen eingewendet, das willig erduldete Leiden sei dennoch immer nur im uneigentlichen Sinne That zu nennen, und will man deshalb diese Begriffsbestimmung nicht gelten lassen, sondern das nicht selbstbewirkte, wenn

auch willig angeeignete Leiden durchaus nur unter der Kategorie des Leidens als absoluten Gegensatzes der That auffassen, so würde dies dennoch der Subsummirung des Gesammtleidens Christi unter den Gesichtspunkt der That keinen Eintrag thun. Denn insofern Er vermöge der seiner menschlichen Natur einwohnenden, göttlichen Herrlichkeit alles Leiden von sich abzuwehren vermochte, statt dessen aber es sich selbst erwählte, kann in seinem Leben keinenfalls von dem Unterschiede rein passiven und aktiven Leidens die Rede sein, sondern all' Sein Leiden war Thun. ' Γινώσκετε τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, schreibt Paulus 2 Cor. 8, 9, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν,' und Hebr. 12, 2: ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν.' Der also, welcher während seines Wandels auf Erden immerdar reich war — das πλούσιος ὢν analog dem ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων in der Philipperstelle — und Freude haben konnte, unterzog sich doch aus eigener Wahl der Armuth und dem Kreuze. Insofern also, wie bemerkt, auch alles Leiden des Herrn Thun war, so läßt sich das ganze Leben des Herrn unter den Begriff des thätigen Gehorsams zusammenfassen.

Aber auch umgekehrt ließe sich behaupten, daß das ganze Leben des Herrn unter den Begriff des leidenden Gehorsams zusammengefaßt werden könne, denn auch all' sein Thun war Leiden. Zunächst nehmlich war all' sein Thun durch Leiden veranlaßt und Leiden bewirkend. Denn wie jede hilfreiche That seines heiligen Lebens aus dem schmerzlichen Eindrucke resultirte, den die Sünde und das Übel der Menschen auf sein mitleidendes Herz hervorbrachte, so reizte und steigerte diese That auch den Haß und Widerstand seiner Feinde. Und zwar fand bei diesem die That als Ursach und Wirkung begleitenden Leiden und der That selbst kein zeitliches Vor- und Nacheinander statt, sondern, indem sie in denselben Zeitmoment coincidirten, nur ein Nacheinander des Begriffs. Doch nicht nur so, sondern wie wir bei jedem Lei-

den des Herrn ein absolutes Ineinanderfallen des Begriffes von Leiden und Thun wahrgenommen, indem all' sein Leiden thätiges Leiden war, so thut sich auch umgekehrt dasselbe Verhältniß des Wechselbegriffes hervor, indem auch all' sein Thun an und für sich selbst ein leidendes Thun war. Denn jedes menschliche Thun enthält ein Aufwenden geistiger und materieller Kräfte und ist als Lebenssteigerung zugleich als Lebensaufzehrung zu betrachten. Wenn unser Leben köstlich gewesen ist, sagt der Psalmist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen. Unser Thun ist ein mühevolles Thun, desto enger und unmittelbarer mit dem Leiden verknüpft, je energischer die That. Der Herr aber ist umhergezogen und hat Gutes gethan, er hat sich Tag und Nacht müde gearbeitet in seinem Berufe und durch sein Thun sich der Befriedigung aller Bedürfnisse entzogen, die seinem Werke hätten hemmend in den Weg treten können. Wenn auch dieses Leiden erst nach einer continuirlichen Reihe von Thatmomenten für die Empfindung und Wahrnehmung stark hervortrat, so war es doch von Anfang an der mit der That identische Begleiter der That, dessen Vorhandensein sich in stetiger Steigerung kund gab, aber nicht durch die Steigerung bedingt war und nicht erst mit derselben eintrat. Immerhin mag dabei der Gradunterschied gesetzt werden, daß das in seinem ersten Momente intensive Thun erst bei fortgehender Extension zum intensiven Leiden ward, dies hindert nicht im Allgemeinen die Wahrheit des Satzes, daß, wie alles Leiden des Herrn That war, so auch all' sein Thun ein Leiden war. Besonders aber tritt dieselbe, wie schon angedeutet, im Tode des Herrn am unumschränktesten hervor, denn derselbe war, in absoluter Unabtrennbarkeit des Begriffes, als sein höchstes Leiden zugleich seine höchste That und als seine höchste That zugleich sein höchstes Leiden.

Also — das Leiden des Herrn war Thun, weil es ein freiwilliges, selbsterwähltes Leiden war, und das Thun des Herrn

war Leiden, weil es ein schmach- und mühevolles Thun war. Dabei bleibt allerdings bestehen, daß einzelne Momente im Leben des Herrn vorherrschend den Eindruck des Thuns, während andere vorherrschend den Eindruck des Leidens machen, weshalb also mit Recht der Eine Gehorsam Christi in den thätigen und leidenden getheilt und als solcher unterschieden wird, indem nicht nur objektiv die göttliche Forderung bald überwiegend Lebensäußerung, bald überwiegend Lebenshemmung zu ihrem Inhalte hatte, sondern auch subjectiv auf Seiten der menschlichen Erfüllung dieser wechselnde Inhalt von Thun und Leiden überwiegend stattfand, und sich als solcher der unmittelbaren, reflexionslosen Betrachtung kund gab.

Diese Einheit des Gehorsams Christi in seinem Unterschiede, wie ihre Annahme durch Aussprüche der Schrift und eingehende Reflexion motivirt wird, ist auch stets in der Kirche erkannt worden. Schon der heilige Bernhard that den Ausspruch: **In vita passivam habuit actionem, in morte passionem activam sustinuit, dum salutem operaretur in medio terrae,** welchen Ausspruch Joh. Gerhard (**ll. th. ed. Cotta loc. XVII, c. 2, tom VII, p. 67**) seine Wahrheit anerkennend mit den Worten, **ut pulcerrime loquitur Bernhardus,** einführt. Er selbst thut **loc. IV, cap. XV, § 323** den Ausspruch: **Passio ejus fuit activa et actio fuit passiva. — Neque sunt duae obedientiae distinctae,** sagt Balth. Menzer, der Gegner Piscators, **ut somniat Piscator, sed obedientia una, nempe perpetua subjectio voluntatis Christi ad perficiendam voluntatem dei, tam in vita quam in morte.** Und: **Nos nisi unam Christi obedientiam eamque perfectissimam ex scripturis et cum illis agnoscimus, quam in tota vita et morte, agendo et patiendo, secundum patris sui voluntatem sanctissime et plenissime praestitit.** Vergl. **Christ. Guil. Francisc. Walchii de obedientia Christi activa commentatio. Gottingae**

MDCCLV. p. 31. Scheint in dieser Begriffsbestimmung die Unterscheidung von aktivem und passivem Gehorsam aufgehoben und Alles auf den Begriff des thätigen Gehorsams zurückgeführt, so vertheidigt Walch, die sachliche Richtigkeit der Bemerkung Menzers anerkennend, doch den Fortgebrauch der Unterscheidungsformeln. Er selbst sagt a. a. O. p. 32: Obedientiam Christi activam et passivam non posse inter se contradictorie opponi, aut a se invicem divelli, sed esse duas quasi species unius generis coordinatas. Genus hoc si vis accurate definire, commode id dixeris obedientiam generalem erga voluntatem patris de redimendo genere humano. Haec voluntas utramque speciem complectebatur, ut ne possit quidem altera ab altera vel cogitando sejungi

Indem nun Christus dem Willen Gottes Gehorsam geleistet, hat er das Gesetz Gottes erfüllt. Dies sind völlig identische Sätze. Denn das Gesetz ist der dem Menschen im Gewissen oder im Worte offenbare Wille Gottes. Daß er das Gesetz zu erfüllen gekommen sei, spricht Christus selbst Matth. 5, 17 in den Worten aus: Μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι. Wir setzen die Stelle von V. 17 — 20 in ihrem Zusammenhange her, weil nur aus ihrem ganzen Verlaufe die richtige Auslegung des ersten Verses, der uns hier besonders interessirt, hervorgehen kann. Sie lautet:

17 Μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς
18 προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι. Ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου,
19 ἕως ἂν πάντα γένηται. Ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτω τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κλη-

20 ϑήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰςέλϑητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Es fragt sich zunächst, was der Inhalt des νόμος und der προφῆται sei. Daß nehmlich νόμος ἢ προφῆται wenn auch nicht der grammatischen Form, doch dem Sinne nach identisch mit νόμος καὶ προφῆται sei, darüber vgl. Tholuck Ausleg. der Bergpredigt, 2. Ausgabe S. 132. Mit Recht hat Fritzsche Evang. Matthäi S. 214 die Worte μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλϑον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας so aufgelöst: Μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλϑον καταλῦσαι τὸν νόμον, ἢ, μὴ νομίσητε ὅτι ἦλϑον καταλῦσαι τοὺς προφήτας nolite putare, me venisse, ut dissolverem (antiquarem) legem, aut nolite putare (nec putate) me venisse ut abrogarem prophetas. Doch schließt daraus Wieseler in der Recens. v. Gfrörers Gesch. des Urchristenthums, Theol. Stud. u. Critik. Jahrg. 1839, 4. Heft S. 1122 mit Unrecht, daß dieses ἢ in seinem Unterschiede vom καὶ beweise, daß die Schrift des A. B. nach ihren beiden Theilen gesondert betrachtet werde, nach dem Gesetze (Pentateuche), sofern dieses vorzugsweise sittliche Vorschriften ertheilt, und sodann nach den in ihr enthaltenen prophetischen Büchern, sofern diese vorzugsweise die Verheißungen Gottes enthalten. Dies wird schon durch die einzige Stelle Act. 1, 7 widerlegt, οὐχ ὑμῶν ἐςι γνῶναι χρόνους, ἢ καιρούς, welche Fritzsche a. a. O. richtig so auslegt, οὐχ ὑμῶν ἐςι γνῶναι χρόνους ἢ [nempe γνῶναι h. s.: (ut τοὺς χρόνους alio vocabulo significem) scire] καιρούς. Dem analog wäre der Sinn unserer Stelle: μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλϑον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ [nempe ὅτι ἦλϑον καταλῦσαι — dies wohl einfacher, als μὴ νομίσητε ὅτι ἦλϑον καταλῦσαι — ut νόμον alio vocabulo significem] τοὺς προφήτας. Somit könnte also der Inhalt des νόμος und der προφῆται, bloß auf die gram-

matische Verbindung gesehen, identisch sein. Wenn nun dennoch die meisten neueren Exegeten einen verschiedenen Inhalt beider Wörter statuiren, so daß unter νόμος das ganze Gesetz, sowohl nach seinem rituellen als nach seinem moralischen Theile, unter προφῆται aber die Weissagungen des A. B. zu verstehen seien, so ist dieser Gebrauch von νόμος καὶ προφῆται einmal an sich nicht nothwendig, dann aber an unserer Stelle sogar unmöglich. Zur Erhärtung der ersten Behauptung berufen wir uns auf Matth. 7, 12: Πάντα οὖν ὅσα ἂν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, und Matth. 22, 40 (vgl. auch Luc. 16, 31) wo der Herr von dem Gebote der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten sagt: Ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται. In diesen Stellen wird also ausschließlich das Moralgesetz als der wesentliche Inhalt des Gesetzes und der Propheten aufgeführt und dennoch ausdrücklich ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται genannt. Dieselbe Bedeutung herrscht aber auch nicht blos möglicher, sondern nothwendiger Weise an unserer Stelle. Ὁ νόμος ἢ οἱ προφῆται bezeichnet ausschließlich das Moralgesetz. Von einer Erfüllung der Weissagung ist ja zuvörderst in der ganzen Bergpredigt nicht die Rede, und höchst unpassend hätte Christus ihrer gleichsam ad vocem νόμος Erwähnung gethan, um den Begriff alsobald wieder fallen zu lassen. Eben so wenig aber kann er hier der Erfüllung des Ceremonialgesetzes gedenken. Denn das Gesetz, dessen ewige Geltung auch in dem Himmelreiche der Herr in der Bergpredigt behauptet, war nicht das Ceremonial- sondern lediglich das Moralgesetz. Wenn wir auch mit **Baumgarten: Doctrina Jesu Christi de lege Mosaica ex oratione montana hausta et exposita** S. 28 erklären: quoniam totum praeceptorum Mosaicorum corpus summo ac divino aeternae legis spiritu perfundatur, caeremonias quoque hoc spiritu esse impletas, neque tamen necessarias

hujus spiritus esse formas, sed quia ab ipso spiritu possint secerni, salvo illo spiritu posse abrogari, und somit das Ceremonialgesetz gleichsam unter die Potenz des Moralgesetzes stellen, so ist doch eben mit der Erkenntniß, daß Ceremonien keine absolute Verbindlichkeit haben, sondern nur im Geiste der Liebe und der Freiheit verrichtet auf Geltung Anspruch machen dürfen, das Ceremonialgesetz im alttestamentlichen Sinne des Wortes aufgehoben. Daß sich an unserer Stelle der νόμος nur auf das Moralgesetz bezieht, geht auch daraus hervor, daß die in dem ganzen folgenden Abschnitte herrschende Polemik gegen die Pharisäer, unserer Meinung nach, gleich in unserem ersten Verse angedeutet ist. Wähnet nicht, ist dann der Sinn des 17ten Verses, daß die Gerechtigkeit, die ich lehre, die Gerechtigkeit der Pharisäer sei, denn sie lösen das Gesetz auf. Das Ceremonialgesetz ward aber bekanntlich nicht von den Pharisäern aufgelös't, sondern aufs strengste erfüllt. Aber das Moralgesetz lös'ten sie auf, indem sie es nur äußerlich hielten, und den tieferen geistigen Sinn seiner Forderungen sich und den Anderen wegläugneten. Das Ceremonialgesetz lös'ten sie aber nur in sofern auf, als es sich als ein Theil des Moralgesetzes auffassen läßt, insofern auch seine wahre Erfüllung vom Principe der Liebe zu Gott und dem Nächsten getragen sein muß. Mit Recht bemerkt aber Baumgarten, der überhaupt zu unserer Stelle, wie wir glauben, das Richtige hat, daß der Herr deshalb von einem ἰῶτα und einer κεραία des Moralgesetzes rede, weil dasselbe, insofern es auch als der innerste Träger des Ceremonialgesetzes zu betrachten, sich allerdings in eine Menge anscheinend kleinlicher Satzungen zersplittert. So werden stets die ewigen Gebote des Herrn, welche die unveränderliche Offenbarung seines heiligen Wesens und Willens sind, sobald sie sich in ein individuelles Berufsleben, oder in ein häusliches, politisches, kirchliches Gemeinwesen als normgebend und gestaltend herabsenken, sich zu einer reichen Fülle

der

der ins Einzelnste gehenden äußeren Satzungen entfalten, deren unverbrüchliche Verbindlichkeit das am innerlichsten Gebote der Liebe zum Herrn und zu den Brüdern geschärfte Gewissen am willigsten anerkennt. — Nachdem wir nun so als den wesentlichen Inhalt des *νόμος* und der *προφῆται* an unserer Stelle das Moralgesetz aufgefunden, ist die zweite Frage die nach der Bedeutung der Wörter *καταλῦσαι* und *πληρῶσαι*. Was *καταλύειν τὸν νόμον* sei, zeigt die überhaupt für die ganze Erklärung der Bergpredigt instruktive Stelle Matth. 15, 1—7, wo der Herr im letzten Verse zu den Pharisäern sagt: *καὶ ἠκυρώσατε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν*. (vgl. das *καταργεῖν* Röm. 3, 31). Die Pharisäer hoben theoretisch durch ihre Lehre, durch ihre Deutung das Gesetz Gottes auf, was sie dann freilich auch praktisch durch ihre Übertretung desselben thaten. Νόμον *πληροῦν* heißt: das Gesetz durch die demselben angemessene That erfüllen. Dies zeigt Matth. 3, 15: *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*, Röm. 8, 4: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν*, und Röm. 13, 8: *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκεν*. Das Verbum *πληροῦν* kann zwar an sich auch „vervollständigen" bedeuten, doch *πληροῦν τὸν νόμον* im Sinne von: „das Gesetz vervollständigen", ist einmal nicht als neutestamentl. Sprachgebrauch nachzuweisen, und dann auch an unserer Stelle unmöglich. Denn nicht nur spricht der Erlöser, wie Tholuck a. a. O. S. 135 bemerkt, das *πληροῦν τὸν νόμον* erläuternd V. 18 von einem *γενέσθαι* des *νόμος*, V. 19 von einem *ποιεῖν*, V. 20 von der Mangelhaftigkeit der *δικαιοσύνη* der *γραμματεῖς*: sondern er bindet auch V. 19 die Größe des Himmelreiches an das Thun der vorhandenen Gebote, nicht an das Thun derer, die erst durch seine Vervollständigung hinzugefügt werden sollten. Was wäre das auch für eine sonderbare Redeweise und Gedankenverbindung: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu vervollständigen.

Denn wahrlich ich sage euch, bis daß Himmel und Erde zergehen, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch Ein Titel vom Gesetze, bis daß es Alles geschehe." Diese Ewigkeit des Gesetzes ist doch kein Grund zu seiner Vervollständigung, sondern nur zu seiner Nichtauflösung; das Vervollständigen wäre aber hier der positive Hauptbegriff. Dazu kommt, daß wenn die Bergpredigt als Vervollständigung des mosaischen Gesetzes betrachtet wird, das Vervollständigen selbst nicht als Vermehrung, sondern nur als rechte Auslegung und Entwickelung gedacht, sie in vielen Sätzen nicht einer τελείωσις sondern einer Auflösung desselben gleichkommt. Wie anders könnten z. B. die Worte V. 38 u. 39 gefaßt werden: Ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη· „Ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος." Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ? — Man sollte nun erwarten, daß der Gegensatz, statt zu lauten: Ich bin nicht gekommen das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, lauten würde: Ich bin nicht gekommen das Gesetz aufzulösen, sondern zu bestätigen. Vgl. den Gegensatz von καταργεῖν und ἱστάναι τὸν νόμον, Röm. 3, 31. Doch in der Vollbringung des Gesetzes liegt zugleich seine entschiedenste Bestätigung, indem der Herr durch seine Gesetzeserfüllung den Seinigen als Vorbild vorangegangen ist, damit sie auch also thun — und lehren mögen.

Wir sind also zu dem Resultate gelangt, Matth. 5, 17 spricht Christus als den Zweck seines Kommens die Erfüllung des Gesetzes und zwar zunächst des Sittengesetzes aus. Hiermit stimmen eigentlich auch alle diejenigen überein, welche wie Tholuck a. a. O. das πληροῦν vom Erfüllen des Gesetzes durch die That verstehen. Denn wenn sie auch dem Νόμος die allgemeinste Bedeutung beilegen, nach der es nicht blos das Moral- sondern auch das Ritualgesetz befaßt, und unter dem πληροῦν der προφῆται die Erfüllung der Weissagungen begreifen, so bleibt uns doch mit ihnen der gemeinsame exegetische Bestandtheil, daß

der Herr hier von sich eine vollkommene Erfüllung des ewigen und unveränderlichen Sittengesetzes prädicire. Unsere Abweichung von einander ist aber nur formell, denn materiell geben wir zu, daß der Herr auch das Ceremonialgesetz erfüllt habe und dies an anderen Stellen, wir meinen nur nicht an unserer, von ihm ausgesagt werde, so wie auch, daß alle Verheißungen des A. B. in ihm Ja und Amen sind.

Auffallend bleibt an unserer Stelle nur noch der Ausdruck: Ich bin gekommen, das Gesetz zu erfüllen, wo also der Herr die Erfüllung des Gesetzes als Zweck seines Kommens ausspricht. Denn bei uns ist ja Gesetzeserfüllung nicht Zweck unseres Kommens, sondern Pflicht unseres Daseins. Besonders Usteri hat an diesem Ausdruck Anstoß genommen. Er sagt, Paul. Lehrbegr. 5. Aufl. S. 197: „Wie konnte Christus sagen, er sei gekommen, das Gesetz zu erfüllen, d. h. zu beobachten? Dazu war er als γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal. 4, 4) ohnehin schon verpflichtet; also konnte er nicht die Gesetzeserfüllung in diesem Sinne als den besonderen Zweck seiner Sendung und als eine Bestimmung des des Messias bezeichnen." Deshalb meint Usteri, πληροῦν τὸν νόμον könne hier nicht so viel als „vita factisque legem exprimere" sein, sondern es müsse „das Gesetz ergänzen, vervollständigen, nicht durch Vermehrung mit neuen Geboten, sondern durch die rechte Auslegung und Entwickelung seines wahren und tiefen geistigen Inhaltes," also so viel als τελειοῦν τὸν νόμον" bedeuten. Uns ist nun aber schon von unserer Philipperstelle her der Satz bekannt und geläufig, daß bei Christo sein Gehorsam gegen den Willen des himmlischen Vaters, den wir nun als mit seiner Gesetzeserfüllung identisch erkannt haben, nicht schon als unmittelbare Pflicht seiner Menschwerdung, wie bei uns als unmittelbare Pflicht unseres Menschseins, gesetzt war; sondern daß er sich als der Gottmensch freiwillig die Stellung des Gehorchenden gegeben, aus eigener Wahl sich zur Gesetzeserfüllung ver-

pflichtet. Der Zweck dieser Selbstentäußerung und Erniedrigung wird uns erst im folgenden Abschnitte unserer Untersuchung klar werden. Soviel ist uns aber von vorneherein klar und gewiß, daß sie nicht zwecklos gewesen sein wird, und daß der Herr, nach unserer Grundanschauung von seiner Person, allerdings von seinem Kommen in die Welt (das ἦλθον identisch mit dem an anderen Stellen gebrauchten ἦλθον εἰς τὸν κόσμον, καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) zum Zwecke der Gesetzeserfüllung reden könne.

Einen dem unseren analogen Ausspruch haben wir nun ferner Matth. 3, 15: Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπε πρὸς αὐτόν· Ἄφες ἄρτι· οὕτω γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην.

Das Ἄφες ἄρτι erklärt Fritzsche Evang. Matth. p. 145 richtig: Sine paulisper, Erlaube einmal, in Übereinstimmung mit der von ihm angeführten Auslegung des Chrysostomus: Οὐχ ἁπλῶς εἶπεν, ἄφες, ἀλλὰ τὸ ἄρτι προσέθηκε· οὐ γὰρ διηνεκῶς ταῦτα ἔσται, ἀλλ᾽ ὄψει με ἐν τούτοις οἷς ἐπιθυμεῖς· ἄρτι μέντοι ὑπόμεινον τοῦτο· und des Euthymius Zigabenus: παραχώρησον τόγε νῦν ἔχον, προβαλλόμενος εἰς παραίτησιν τὰ τῆς ἐμῆς ἀναμαρτησίας καὶ θεότητος· Concede nunc quidem, summae meae innocentiae et divinae majestatis praetextum in aliud tempus differens. Christus gesteht dem Johannes zu, daß er seiner Taufe nicht bedürfe, also auch nicht für sich zur Übernahme derselben verpflichtet sei, daß es demnach, wie überhaupt sein ganzes Erscheinen ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, nur Selbstentäußerung sei, wenn er sich derselben unterwerfe. Er solle es ihm aber jetzt, ἄρτι, nehmlich wo er sich im Stande der Erniedrigung befinde, zulassen, denn also gebühre es ihm, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Treffend Calvin: Ideo Christus considerare eum jubet, quid susceptae servi personae conveniat, quia voluntaria subjectio nihil derogat ejus gloriae. Über πληροῦν δικαιοσύνην vgl. 1. Joh. 2, 29:

Ἐὰν εἰδῆτε, ὅτι δίκαιός ἐστι, γινώσκετε, ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται, und 3, 7: ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, δίκαιός ἐστιν. Ποιεῖν, πληροῦν τὴν δικαιοσύνην ist also identisch mit ποιεῖν, πληροῦν τὸν νόμον, und πᾶσαν δικαιοσύνην gleich πάσας ἐντολὰς τοῦ νόμου. Daß an unserer Stelle πᾶσα δικαιοσύνη auch den rituellen Theil des νόμος befaßt, wird dadurch erwiesen, daß Christus auch den Ritus der Taufe zu dieser δικαιοσύνη rechnet. Das ἡμῖν in πρέπον ἐστὶν ἡμῖν kann sich auf Jesum allein beziehen, wie eine solche sogenannte Enallage Numeri auch Marc. 4, 30: καὶ ἔλεγε· Τίνι ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ἢ ἐν ποίᾳ παραβολῇ παραβάλωμεν αὐτήν; und noch entschiedener Joh. 3, 11: ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν· καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε, stattfindet. Doch scheint es natürlicher, das ἡμῖν an unserer Stelle mit Fritzsche a. a. O. auf Jesum und Johannem zugleich zu beziehen: Sic (h. e. ut sine ambage officii partes ambo adeamus) enim utrumque nostrum quidquid fieri par sit peragere convenit. Der Sinn bleibt immer derselbe: Ich habe mich der Taufe zu unterziehen, wie jeglichem Gebote Gottes, du hast sie ohne Zögern an mir zu verrichten, wie Alles, was in deinem Amte und Auftrage liegt. Warum er verpflichtet sei, πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, sagt der Herr dem Täufer nicht, weshalb Calvin mit Recht bemerkt: Notanda etiam ejus modestia, quod sententia sua cedens Christo statim obtemperat. Christus gesteht ihm vielmehr zu, daß er der Taufe nicht bedürfe, doch gebühre es ihm, doch bringe es sein Messiasamt mit sich, in gleicher Weise allen göttlichen Geboten sich zu unterwerfen. War Johannis Anerkennung der höheren Würde Christi ernst gemeint, so mußte diese Erklärung ihm genügen, auch wenn er den Grund des πρέπον ἐστὶν nicht einzusehen vermochte. Daß πρέπον ἐστὶν nur die Schicklichkeit im Gegensatze zur inneren Nothwendigkeit (des δεῖ,

χρείαν ἔχω) bedeute, darf nicht mit Olshausen bibl. Comment. 2. Aufl. Th. I, S. 175, behauptet werden. Vgl. über die entgegengesetzte Bedeutung des πρέπον Eph. 5, 3; Hebr. 2, 10; 7, 26. Doch die Nothwendigkeit das Gesetz zu erfüllen, war für Christum allerdings eine freigewählte. Denn weder war für den Logos eine von außen gegebene Verpflichtung zu seiner Menschwerdung, noch für den Gottmenschen eine Verpflichtung zu seiner Erniedrigung vorhanden. Die Verpflichtung der Gesetzeserfüllung war ihm nicht, wie uns, von Natur gegeben, sondern sie ruhte auf seiner freien Wahl, auf dem ewigen Rathschlusse seiner Liebe.

Übereinstimmend mit den Aussprüchen des Herrn deutet nun auch der Apostel Paulus den Inhalt des Gehorsams Christi als bestehend in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Denn nicht nur setzt er, Röm. 5, 18 u. 19, auf der einen Seite das παράπτωμα, die Gesetzesübertretung Adams, mit seiner παρακοή, seinem Ungehorsam, auf der anderen Seite das δικαίωμα, die Gesetzeserfüllung Christi, mit seiner ὑπακοή, seinem Gehorsam, identisch, sondern er sagt auch Galater 4, 4:

Ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον.

Was γίγνεσθαι ὑπὸ νόμον bedeute, geht aus analogen Ausdrücken bei Profanscribenten und neutestamentlichen Schriftstellern hervor. So sagt **Herodian** l. I, c. 4, § 20: οὐδέ τις ἦν ἀνθρώπων τῶν ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν· l. V, c. 2, § 4: Ἡ ὑπὸ Ῥωμαίους οἰκουμένη· **Plutarch Fabius** p 179: γίγνονται πάλιν ὑπὸ τοῖς Ῥωμαίοις. Matth. 8, 9: καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν. Γίγνεσθαι ὑπὸ νόμον bedeutet demnach, dem Gesetze unterthan werden, ihm zum Gehorsam verpflichtet werden. Diese Bedeutung erweisen sowohl die ersten Verse unsers Kapitels, wo es vom Erben heißt, daß er ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους gewesen sei, δεδουλωμένος

ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ganz identisch mit dem εἶναι ὑπὸ νόμον, als auch V. 21: λέγετέ μοι οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι. Die Galater wollten unter dem Gesetze sein, d. h. zu seinem vollkommenen Gehorsam verpflichtet, indem sie durch Erfüllung desselben die Gerechtigkeit zu erlangen hofften. Daher erklärt Usteri Commentar zum Galaterbr. S. 145 γενόμενος ὑπὸ νόμον an unserer Stelle richtig: „Es kann nichts anderes bedeuten als „„welcher unter dem Gesetze stand, ihm unterworfen, zu dessen Erfüllung verpflichtet war."" Und zwar war diese Verpflichtung Christi, nach dem Zusammenhange der ganzen Stelle analog der Verpflichtung der Juden, eine Verpflichtung sowohl auf das Ceremonial- als auf das Moralgesetz.

So war also der Gehorsam Christi eine Erfüllung des Νόμος, und zwar sowohl nach seinem moralischen, als nach seinem rituellen Bestandtheile. Er selbst, der Herr, beruft sich darauf, daß Niemand ihn einer Sünde zeihen könne, Joh. 8, 46, vgl. 1. Petri 2, 21. Sein ganzes Leben legt von seiner allseitigen Erfüllung des göttlichen Gesetzes Zeugniß ab. Gehen wir von der dreifachen Eintheilung der Pflichten aus, welche das Moralgesetz, sei es natürliches, sei es positives Gesetz, uns vorschreibt, so können wir uns daran den Gehorsam Christi als Gesetzeserfüllung anschaulich machen. Was zuerst die Pflichten gegen Gott betrifft, so zeugt das ganze Leben des Erlösers von der vollkommenen Liebe gegen seinen himmlischen Vater. Diese Liebe war das Princip alles seines Thuns, das Princip seines Gehorsams. Ἵνα γνῷ ὁ κόσμος, spricht Er, Joh. 14, 31, ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτω ποιῶ, vgl. 15, 10: ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα, καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ. Diese Liebe zum Vater that sich nun darin kund, daß er ihn ehrte τιμῶ τὸν πατέρα, Joh. 8, 49, und seinen Willen vollführte ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. Auf seinen himmlischen Vater setzte er sein Vertrauen,

Matth. 27, 43: Πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, vgl. Hebr. 2, 13, wo der Messias spricht: Ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ· zu ihm sendete er seine Bitten empor, Matth. 14, 23. 26, 36. Marc. 1, 35. 6, 46. Luc. 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 28. 22, 44. 23, 46. Joh. 17. Dieser Bittgebete erwähnt der Hebräerbrief K. 5 V. 7: Ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ — δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου, μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας, καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας ..... Dem Bittgebete ging das Lob- und Dankgebet zur Seite. Matth. 11, 25 u. 26. 14, 19. 15, 36. 26, 26. Lucas 24, 30. Joh. 11, 41.

Die zweite Pflichtenreihe, welche das Gesetz uns vorschreibt, sind die Pflichten gegen uns selbst. Wie diese der Herr in seiner vollkommenen Reinheit und in der Heiligkeit seines Wandels bewährte, Hebr. 7, 26. 1. Petri 1, 18 u. 19, so in seiner vollkommenen Selbstverläugnung, Phil. 2, 6—8, Matth. 12, 47; in der Demuth seiner Seele, Matth. 11, 29; vgl. 20, 28: ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι, καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, welche letzte Tugendübung allerdings schon in die Erfüllung der dritten Pflichtenklasse übergreift; in der Erduldung der Armuth, Matth. 8, 20 u. s. f.

Was zuletzt die vom Gesetze vorgeschriebenen Pflichten gegen den Nächsten betrifft, so nennt der Apostel Paulus in dieser Beziehung die Liebe des Gesetzes Erfüllung. Der Herr aber hat die Fülle seiner Liebe zu den Brüdern vor allen Dingen darin erwiesen, daß er sein Leben für sie gelassen. Μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, sagt er selbst Joh. 15, 13, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ, vgl. 1. Joh. 3, 16. In dieser Liebe ist er auch, wie Petrus sagt, umhergezogen und hat Gutes gethan, von welcher Gutthaten Bericht die Evangelien voll sind;

in dieser Liebe that er Fürbitte für die Seinen, Joh. 17, und selbst für seine Feinde, Luc. 23, 34. Unter die hier berührte Pflichtenklasse wird auch mit Recht der von Jesu seiner Mutter und seinem Pflegevater geleistete Gehorsam gerechnet. Luc. 2, 51.

Doch nicht nur dem moralischen, sondern auch dem rituellen Theile des Gesetzes, dem ganzen Νόμος Μωϋσέως machte der Herr sich unterthan. Davon zeugt seine Beschneidung, Luc. 2, 21, seine Beobachtung der Reinigung, seine Darstellung im Tempel sammt dem Opfer, V. 22—24. In seinem zwölften Jahre besuchte er zum Passafeste den Tempel zu Jerusalem, V. 42, und später in seinem Lehramte, Joh. 2, 23. (5, 1) 6, 4. 11, 55; dort fand er sich auch zum Laubhütten= 6, 10, und sogar zum Kirchweihfeste ein, 10, 22. So aß er mit seinen Jüngern das Osterlamm, und wenn die Pharisäer ihn der Sabbathübertretung beschuldigten, so bestand diese vermeintliche Sünde nur in der Übertretung ihrer Zusätze, nirgend in der Übertretung des göttlichen Gebotes, welches Pflichten der Noth und der Liebe am Sabbathe zu erfüllen gestattete, vgl. Matth. 12, 2 u. 10. Marc. 2, 25 ff. 3, 2. Luc. 6, 3. 9. 13, 14. 14, 5. Joh. 5, 10. 7, 23. 9, 4. — Wie der Herr endlich lehrt, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, so unterwarf er sich selbst auch aller bürgerlichen Ordnung, erfüllte also neben der **lex moralis** und **caeremonialis** auch die **lex forensis** in der Form, welche sie durch die damals gesetzmäßig bestehenden Verhältnisse erhalten hatte. — Daß der Herr gewisse Satzungen des mosaischen Gesetzes, wie z. B. die Gebote über die Ehe, die Zehnten u. s. w. nicht beobachtete, kann dem Begriffe seiner vollkommenen Gesetzeserfüllung keinen Eintrag thun, denn gewisse Vorschriften sind ja nur für bestimmte Lebensverhältnisse gegeben, in welche einzutreten weder eine bestimmte Pflicht, noch auch allemal die Möglichkeit vorhanden ist. Gilt doch dasselbe auch von einer Menge einzelner Moralgebote. Denn wie das Princip derselben, das

Gebot der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe, als absolute Forderung an den Menschen gestellt ist, so ist doch die Äußerung dieses Princips durch den Beruf eines Jeden bedingt, so daß, abgesehen von den allgemeinen im Dekaloge ausgesprochenen Folgerungen aus diesem Prinzipe, im Einzelnen dem Könige z. B. eine andere Darstellungsform seiner Gottes- und Nächstenliebe zukömmt, als dem Knechte.

Nachdem wir nun so den thätigen Gehorsam Christi als identisch mit seiner Erfüllung des göttlichen Gesetzes haben kennen gelernt, haben wir noch auf eine Auffassung desselben Rücksicht zu nehmen, die sich in dem Aufsatze: die Lehre der protestantischen Kirche von der Rechtfertigung (Zeitschrift für Protestantismus und Kirche Jahrg. 1839 Nr. 7. S. 52) findet. Es ist dies um so nöthiger, da hierbei ein bisher noch unerörtertes nicht unwichtiges Moment in dem Begriffe des thätigen Gehorsams Christi zur Sprache kommen muß. Die bezeichnete Stelle lautet: „Die Menschwerdung des Sohnes Gottes war — die nothwendige Bedingung der Genugthuung; denn dem Menschen war das Gesetz gegeben, und der Mensch mußte es erfüllen, so lag auch auf dem Menschen das Todesurtheil des Gesetzes, und an dem Menschen mußte es vollzogen werden. Indem nun der Sohn Gottes nicht nur überhaupt die Menschheit, sondern die menschliche Natur in ihrer gegenwärtigen Niedrigkeit und Armuth, die eine Folge der Sünde ist, nicht blos einen Menschenleib und eine Menschenseele, sondern auch Knechtsgestalt annahm, und an Geberden wie ein anderer Mensch, der unter dem Urtheile des Todes und dem Fluch der Sünde liegt, erfunden wurde, und indem er also nicht blos in vollkommenster Übereinstimmung mit dem Willen seines Vaters, wie er als Sohn schon nicht anders konnte, sondern auch in willigem Gehorsam gegen alle durch das Gesetz dem sündigen Menschen auferlegte Leistungen und Übungen und Beschränkungen einen Wandel auf der Erde führte (Phil. 2, 8.

Gal. 4, 4. Matth. 3, 15. 17, 25—27.) — damit hat er gethan, was er als Sohn Gottes nicht zu thun schuldig war und unseren Mangel erfüllt. Das ist's, was die Dogmatiker der evangelisch-lutherischen Kirche seit der Konkordienformel (Sol. Decl. III, § 14. 15.) den thätigen Gehorsam (obedientia activa) nennen."

Diese Definition berührt sich sehr nahe mit der, welche schon vor Zeiten der Engländer Thomas Gataker gegeben, der zu den zwischen Johannes Piscator, dem Hauptgegner der Lehre von der Stellvertretung des thätigen Gehorsams Christi und Ludovicus Lucius, ihrem Vertheidiger, gewechselten Streitschriften *) sein vermittelndes Votum abgab. Die hierher gehörigen Worte Gatakers (bei Walch de obedientia Christi activa p. 117) lauten: Ad quaestionem propositam ego respondendo distinxerim. Consideratur Christi obedientia dupliciter, vel ut actus legi divinae conformis, ab interna sanctitate profluens, vel ut actus humiliationis, quoad Christi, per se considerati, personam indebitae: potuit enim Christus perfecte justus et sanctus exstitisse, etiamsi in coelos a partu ortuque statim receptus, nullos ejusmodi serviles actus praestitisset. Obedientiae meritum hoc respectu consideratae nobis imputari, libens concesserim, ut quae justificationis rationem ex parte constituat: illo minime, haud magis quam puritatem naturae, quae ad integritatem personalem sive formalem necessario requirebatur. Walch führt diese Worte Gatakers mit folgender Bemerkung ein: Legit (sc. Gatakerus) illa (sc. opuscula Piscatoris et Lu-

*) Vgl. D. Joannis Piscatoris Herbornensis et Ludovici Lucii Basileensis scripta quaedam adversaria de caussa meritoria nostrae coram deo justificationis, una cum Thomae Gatakeri Londinati animadversionibus in utraque, Londini MDCXXXXI. 12. und Basileae MDCXXXXII, 8.

cii) et nonnullas eis adscripsit *animadversiones* atque in illis animum Piscatori magis addictum quam Lucio haud obscure significavit, hac tamen ratione ut novam proferret obedientiam Christi activam distinguendi formulam, spinosam certe, subtilem et controversiae, uti ille quidem sperasse videtur, componendae minime accommodatam; und fährt dann nach der Citation der oben mitgetheilten Worte Gatakers fort: Quamvis vero Gatakerus a Piscatoris staret partibus, alii tamen Angli secus senserunt et veriorem doctrinam praeclare explicarunt. Wir können nicht umhin, dem Urtheile Walchs beizustimmen. Immerhin mag es zu strenge sein, diese Ansicht absolut mit der Piscators zu identificiren, indem sie doch die leidenden Momente im Leben des Herrn nicht blos als Leiden, sondern auch als Thaten vertretend sein läßt; daß sie aber in allerdings spinöser und abstrakter Weise den thätigen Gehorsam des Herrn durchschneidet und der Beschränkung der Stellvertretung auf den leidenden Gehorsam den Weg bahnt, ist nicht zu leugnen. — Es ist gewiß, daß dem sündlosen Menschen das Gesetz unter anderen Bedingungen zu erfüllen verordnet war, als dem der Sünde verfallenen. Denn die Mühen und Leiden, welche unter den gegenwärtigen Verhältnissen eine vollkommene Gesetzeserfüllung mit sich führt, sind allerdings als erst in Folge der Sünde eingetreten zu betrachten. Doch folgt daraus nicht, daß der thätige Gehorsam Christi nur auf „die durch das Gesetz dem sündigen Menschen auferlegten Leistungen, Übungen und Beschränkungen" zu beziehen sei. Philipper 2, 5 — 8 bestätigt nur scheinbar diese Ansicht. Die Knechtsgestalt bezieht sich nicht nur auf die „menschliche Natur in ihrer gegenwärtigen Niedrigkeit und Armuth, die eine Folge der Sünde ist", sondern eben so sehr auf die menschliche Natur, wie sie bei der Schöpfung aus den Händen Gottes hervorging. Denn ὁ πρῶτος Ἀδὰμ war ἐκ γῆς χοϊκός, ein ἄνθρωπος ψυχικός und auch

seine Natur wartete noch der Erhöhung, der Verklärung, wodurch er ein ἐπουράνιος, πνευματικὸς ἄνθρωπος werden sollte. Auch der erste Mensch war zwar ein sündloser, aber ein versuchlicher Mensch, und sollte den ihm anerschaffenen, heiligen Habitus durch gottgefällige Aktus bewähren, damit er, nach überstandener Prüfung, der Möglichkeit der Versuchung und des Falles, und damit der Möglichkeit des Todes entnommen, in den Zustand der Verherrlichung übergehe. Sind nun allerdings die Aufgaben, Prüfungen und Versuchungen, welche dem Menschen gegenwärtig gestellt sind, durch die in Folge der Sünde eingetretenen Beschränkungen, Übel und ihre Spitze den Tod eigenthümlich modificirt, so bleibt doch immer das Urgesetz, das dem reinen Menschen gestellt war, auch noch für den gefallenen seinem wesentlichen Inhalte nach bestehen, denn es fordert noch jetzt wie im Anfange den vollkommenen Gehorsam in der vollkommenen Liebe, wenn auch jetzt unter veränderten äußeren Bedingungen und schwierigeren Verhältnissen, denn zuvor. Daß also Christus, wie Adam, der Prüfung, Versuchung, der Pflicht der Gesetzeserfüllung sich unterwarf, so wie alle seine dieser Unterwerfung gemäßen Thaten und Leistungen, das gehört eben so sehr zu seiner ταπείνωσις und seiner ὑπακοῇ, als daß er sich der Schmach und Mühe unterzog, welche im gegenwärtigen Weltlaufe mit diesen Thaten und Leistungen verknüpft sind. Es versteht sich, daß diese Trennung nur eine abstrakte ist, indem jeder concrete Gehorsamsakt Christi in einer Erfüllung der Urverpflichtung des Gesetzes in ihrer gegenwärtigen Modification bestand, aber wir haben auch diese Abstraktion nicht zu vertreten, indem wir sie nicht machen, sondern als eine unhaltbare zurückweisen.

Der bisher betrachtete und geschilderte Gehorsam Jesu Christi, seine Gesetzeserfüllung ist nun die höchste und bedeutungsreichste Thatsache in der gesammten Weltgeschichte. Schon bei der Schöpfung hat der Herr das Gesetz, die Offenbarung seines heiligen

Willens, dem Menschen ins Herz und Gewissen geschrieben. Einheit des menschlichen und des göttlichen Willens, vollkommener Gehorsam in der vollkommenen Liebe, das war die große Aufgabe, das erhabene Ziel des Individuums wie der Gattung. Doch überschritt das Urgeschlecht diese gottgesetzten Schranken und Ordnungen mit widerspenstigem Herzen und in frevler That. Der Sündenhauch überzog den ursprünglich reinen Spiegel des Gewissens und das Bewußtsein um die heiligen Forderungen und Gebote des Herrn verdunkelte sich je mehr und mehr. Da grub der Finger Gottes, der am Anfang sein Gesetz in fleischerne Herzen geschrieben, dasselbe Gesetz auf steinerne Tafeln und objektivirte so im äußeren Worte der Offenbarung die innerliche subjektive Stimme des Herzensgesetzes, die immer mehr, ja zuweilen fast bis zur Lautlosigkeit verklungen war. Doch auch der schreckende Donner auf Sinai vermochte das von der Sündenlust betäubte Gewissen nicht aufzuwecken, oder das erweckte und verwundete Gewissen nicht zu heilen. Das erneuerte Gesetz erneuerte und steigerte die Übertretung, das geschärfte Bewußtsein schärfte die Schuld. Da stieg der Herr des Gesetzes auf Erden herab und machte sich zu seinem Knechte. Der Mensch Jesus Christus hat das Gesetz Gottes in seinem vollkommenen Gehorsam erfüllt. Was Er gethan, hat, weder vor ihm noch nach ihm, kein Sterblicher ihm weder vorgethan, noch nachgethan. Als ein hellleuchtendes und tief darniederbeugendes Vorbild steht er in der Mitte eines sündigen Geschlechtes. Er war das lebendige, persönliche Gesetz Gottes, und wie er einzigartig ist in seiner Person, so war er auch einzig in seinem Werke. Wir wiederholen unsern obigen Ausspruch, daß das Gesetz Gottes einmal auf Erden erfüllt worden ist, daß alle seine Gebote nicht leer zum Herrn zurückgekehrt, sondern voll gemacht worden sind durch die That, das ist das größte Faktum der Weltgeschichte, das obgleich in geräuschloser Stille und in einem abgelegenen und verachteten Winkel der Erde voll-

bracht, doch gerechtere Bewunderung und begeistertere Lobpreisung in Anspruch nimmt, als alle glorreichen und ruhmwürdigen Thaten und Werke der Helden, der Weisen, der Künstler und der Großen dieser Welt. Doch nicht zu leerer Bewunderung, sondern zu einem weit erhabeneren Zwecke ist dieses wunderbare Werk vollbracht und diesem Zwecke nachzuforschen ist nun unsere nächste und wichtigste Aufgabe.

Zweiter Abschnitt.

Der Zweck des thätigen Gehorsams Christi.

Es entsteht uns nun also ferner, nachdem wir den Begriff des thätigen Gehorsams Christi ermittelt, die Frage nach seinem Zwecke. Zwar bei einem gewöhnlichen Menschen hätte diese Frage keinen Sinn. Bei uns kann von keinem Zwecke unseres Gehorsams gegen die göttlichen Gebote die Rede sein, da wir von Natur durch das Abhängigkeitsverhältniß, in welchem wir zu Gott dem Herrn stehen, zur vollkommenen Gesetzeserfüllung, auch abgesehen von jeder Absicht und jedem Zwecke derselben, einfach und absolut verpflichtet sind. Weder aber kann bei dem ewigen Sohne Gottes von einer Verpflichtung zu seiner Menschwerdung die Rede sein, noch bei dem Gottmenschen von einer Verpflichtung zu seiner Erniedrigung, durch welche er sich nach seiner menschlichen Natur der Beschränkung, Arbeit, Mühwaltung und Leidenserduldung unterwarf, welche das Gesetz Gottes dem Menschen, der endlichen und gefallenen Creatur, auferlegt. Wie Er in jedem Momente seines Lebens hier auf Erden berechtigt war, sich allem diesen Dienste zu entziehen, und sich auch seiner menschlichen Natur nach zur leidens- und schrankenfreien Herrlichkeit, deren er jetzt zur Rechten des Vaters theilhaftig ist, zu erhöhen, so war auch überhaupt für ihn keine Nöthigung vorhanden, in der einmal eingegangenen Einigung mit der menschlichen Natur zu verharren. Sondern dieses ewige Beharren des Sohnes Gottes in seinem

Mensch-

Menschsein und das Beharren des Gottmenschen während seines Erdenlebens in seiner Erniedrigung, liegt in der Unveränderlichkeit seines göttlichen Willens und seines einmal gefaßten Entschlusses. Von der Verpflichtungslosigkeit des Gehorsams Christi haben nun schon mehrere der von uns bisher behandelten Schriftstellen Zeugniß abgelegt; so Philipp. 2, 5 — 8, wo die gesammte ὑπακοή des Herrn als eine κένωσις, eine ταπείνωσις beschrieben wird; Matth. 3, 15, wo Christus den Ausspruch thut, daß er zu seiner gesammten Gesetzeserfüllung nur in der Weise, wie zur Taufe Johannis verbunden sei; Galat. 4, 4, wo der Apostel ein γίγνεσθαι ὑπὸ νόμον vom menschgewordenen Gottessohne aussagt, denn bei uns findet kein γίγνεσθαι, sondern ein εἶναι ὑπὸ νόμον Statt; Matth. 5, 17, und in vielen dem analogen Aussprüchen, (vgl. Hebr. 10, 9 10), wo Christus als den Zweck seines Kommens die Erfüllung des Gesetzes ausspricht, denn Gesetzeserfüllung ist, wie schon bemerkt, nicht der Zweck unseres Kommens, sondern die Pflicht unseres Daseins. Ehe wir nun noch einige andere hierher einschlagende Stellen beleuchten, gehen wir auf die Einwürfe ein, welche Töllner gegen die angegebene Fassung der Hauptstelle Philipp. 2, 5 — 8 erhoben hat. Töllner behauptet in seiner mit zwar scharfsinniger, aber seichter Klarheit und mit ermüdender Breite geschriebenen Schrift, betitelt: Der thätige Gehorsam Jesu Christi, untersucht von Johann Gottlieb Töllner. Breslau 1768, S. 180 ff.: Es sei in dieser Stelle nur von der Freiwilligkeit des Gehorsams Christi die Rede, die Freiwilligkeit einer That schließe aber nicht die zu derselben stattfindende Verbindlichkeit aus. Im Gegentheil sei jeder wahre Gehorsam zugleich freiwillig und geboten. Denn es gebe keine Gott wahrhaft wohlgefällige Handlung, die nicht einerseits seinem Willen gemäß, andererseits aus freiwilliger Unterwerfung unter diesen Willen geschehe. Willkührliche Handlungen, zu denen keine von Gott gestellte Verpflichtung vorhanden, seien eben so verwerf-

lich, als erzwungene Handlungen, welche nicht aus herzlicher Zustimmung zu den göttlichen Geboten, sondern aus Furcht vor Strafe wegen ihrer Übertretung oder aus Sucht nach Lohn wegen ihrer Erfüllung hervorgiengen. Auch daß der Gehorsam Christi in unserer Stelle als eine Selbsterniedrigung geschildert werde, beweise nicht den Mangel der Verpflichtung zu demselben. Man müsse zwischen äußerer und innerer Verpflichtung unterscheiden. Es könne eine That eine Erniedrigung genannt werden, weil zu derselben keine äußerliche Verbindlichkeit vorhanden, obgleich die innere Verpflichtung zu derselben, die Gewissenspflicht, allerdings den Thäter bindet. So seien die niedrigen Dienste des Knechtes keine Erniedrigung, weil er zu denselben sowohl seinem Range, als der Gewissenspflicht nach verbunden sei. Von dem Herrn aber, der eine nicht von seiner Stellung gebotene Dienstleistung übernehme, könne allerdings eine Erniedrigung prädicirt werden, obgleich er zu dieser Erniedrigung in seinem Gewissen, das den göttlichen Willen an ihn ausspricht, sich verpflichtet fühlen kann. Endlich handle der Apostel Paulus in unserer Stelle gar nicht vom thätigen, sondern lediglich vom leidenden Gehorsam Christi, als dessen Spitze er den Kreuzestod darstelle. Vermöge seiner Unsündlichkeit und seiner persönlichen Vereinigung mit Gott habe Christus das Recht und das Vermögen gehabt, von allen Übeln und schmerzhaften Empfindungen verschont zu bleiben und sein Leben mit einem äußerlichen Glanze zu umgeben. Er habe aber aus Liebe zu den Menschen und aus Gehorsam gegen den Willen des Vaters, der ihm Leiden und Tod zum Zwecke der Stellvertretung für die Menschen verordnet habe, also aus Gewissenspflicht, sich dieses Rechtes und Vermögens begeben. Der Sinn der Philipperstelle sei demnach folgender: „Seid gesinnet, wie Christus gesinnet war. Derselbe war von allem Streben nach eitler und eigner Ehre so entfernt, daß er, da der Wille Gottes über ihn solches erforderte, sich bei habendem Vermögen zum Gegen-

theil, um solchen Willen Gottes zu erfüllen, bis zum schmerzlichsten Tode am Kreuze erniedrigte."

Wie nun zunächst an unserer Stelle, wo der ganze Wandel des Herrn auf Erden den Philippern als Vorbild der Demuth hingestellt wird, nur von seinem Leiden die Rede sein soll, mit Ausschluß seines Thuns, ist durchaus nicht einzusehen. Das Leiden kann ja auch an sich nicht zur Nachahmung hingestellt werden, sondern nur die That. Deshalb wird gerade umgekehrt das ganze Leben des Herrn als Eine zusammenhängende That gefaßt, die aus aktiven und passiven Momenten zusammengesetzt, den Einen ungetheilten Gehorsam desselben nach seiner thätigen und leidenden Seite begreift. Was aber Töllner von der Freiwilligkeit des Gehorsams Christi sagt, welche die Verbindlichkeit zu demselben nicht aufhebe, so wie von der Erniedrigung des Herrn, die für ihn Gewissenspflicht gewesen sei, so beruht dieses ganze Räsonnement auf der hypernestorianischen Ansicht von der Person Christi, welche derselbe in seinem Buche offen darlegt. Denn er betrachtet Christum geradezu wie eine menschliche Creatur und als eine schon seiner bloßen Menschheit nach vollendete Persönlichkeit, die nur zu ihren Verrichtungen eines Maximums von Unterstützung des göttlichen Geistes sich zu erfreuen gehabt habe. *) Von dem Gottmenschen aber im wahren, d. h. im bi-

---

*) So sagt Töllner a. a. O. § 91, S. 421 f.:

„Aber wir werden gleich sehen, daß der ganze Gehorsam des Vertreters eigentlich eine Handlung seiner menschlichen Natur war, dabei der göttlichen nichts weiter, als die vollkommenste moralische und übernatürliche Mitwirkung zugeschrieben werden muß. So wenig nun die guten Werke des Wiedergebohrenen damit im geringsten aufhören, Verbindlichkeiten des Wiedergebohrenen und Leistungen von Verbindlichkeiten zu sein, so wenig ward die verbindliche Beschaffenheit von allen guten Werken des Menschen Jesus durch die Mitwirkung des Sohnes Gottes zu denselben verändert." Ferner § 93, S. 431: „Alle Gottesgelehrten erkennen den Gehorsam Christi für eine Handlung seiner ganzen Person, und daher für eine von beiden Naturen gemeinschaftlich dargestellte Handlung. Nun wird auch Niemand von ihnen in Abrede

blisch-kirchlichen Sinne des Wortes, von dem Menschen, der Gott gleich war und Gott war (Philipp. 2, 6. Röm. 9, 5), kann doch unmöglich ausgesagt werden, daß er zu seinem freiwilligen Gehorsam und zu seiner Erniedrigung verpflichtet war, denn wir würden dann nothwendig zu dem Satze getrieben, daß der Mensch in Christo dem Gotte in ihm verpflichtet war, und hätten dann wieder das Monstrum einer doppelten Person in der Einen Person des Gottmenschen. — Falsch ist es daher, wenn Töllner die an sich richtige Unterscheidung zwischen den aus den äußeren irdischen Verhältnissen, der weltlichen Rangordnung und den aus dem Gesetze Gottes resultirenden Verpflichtungen auf das Werk Christi anwendet. Es kann unter uns Menschen Jemand allerdings vermöge seiner bürgerlichen Stellung von gewissen Leistungen entbunden sein, zu denen er doch durch das äußere Gesetz Gottes, dem dann die innere Gewissenpflicht entspricht, verbunden

sein, daß die menschliche Natur das eigentliche Subjekt des Gehorsams war, und daß sich die göttliche Natur dabei blos als mitwirkend verhielt. Und wenn Jemand Schwierigkeiten machen wollte, die Sache also vorzustellen: so würde ich ihn fragen, was er sich denn sonst unter der Vereinigung beider Naturen zu einerlei Handlung gedenke, als eine Zusammensetzung der Kraft zur Wirklichkeit Einer Handlung?" Ebendaselbst: „Ich glaube, ohne einigen Widerspruch behaupten zu können, daß die Mitwirkung der göttlichen Natur zu den Handlungen der menschlichen nur immer da anfing, wo die eigene Hinlänglichkeit der menschlichen aufhörte." § 94, S. 439: „Es ist im Vorhergehenden so umständlich gezeigt worden, daß er durch die persönliche Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der göttlichen die Persönlichkeit in der ersten nicht verlor, mit deren Verlust freilich auch die Möglichkeit, zu Handlungen verbunden zu werden, hinweggefallen sein würde." Die letzten Worte beziehen sich auf die im § 83 und 84 enthaltene Entwickelung, daß nehmlich die Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in Christo nur in der moralischen Mitwirkung der erstern zu den Kräften der letztern bestanden habe. So heißt es im Anfange des 84. Par. S. 377: „Nun sind wir im Stande, der Frage völlig ein Genüge zu thun, ob die menschliche Natur des Erlösers in ihrer genauesten Vereinigung mit der göttlichen Natur aufgehört hat, ein Subjekt eigner freier Handlungen und mithin auch eigner rechtmäßiger Handlungen zu sein? Es ist erwiesen, daß wir diese Vereinigung in nichts anders, als in der mannigfaltigsten größten Mitwirkung der göttlichen Natur mit der

ist. Der Herr aber war eben als der Gottmensch von allen seinen Thaten und Leistungen, von seiner gesammten Gesetzeserfüllung, er war sowohl von dem gesammten Gesetze Gottes, als von allen aus demselben resultirenden Gewissenspflichten frei und ledig, und hatte sich nur aus eigener Wahl an sie gebunden. Darin besteht das specifisch Unterscheidende seiner Stellung zum Gesetze Gottes von der Stellung jeglicher erschaffenen Creatur.

Wir haben nun in Beziehung auf die Freiwilligkeit und Verpflichtungslosigkeit des Gehorsams Christi noch drei Stellen in Erwägung zu ziehen, nehmlich Matth. 12, 8., Matth. 17, 24 bis 26 und Joh. 10, 18.

In der ersten Stelle Matth. 12, 8 lautet der Ausspruch des Herrn: Κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου mit Grotius auf den Menschen überhaupt, oder mit Fritzsche im Allgemeinen zwar auf den Menschen über-

[illegible]

menschlichen zu gemeinschaftlichen Handlungen zu setzen haben. Man schreie mir immer entgegen, daß auf diese Weise nichts weiter als eine Vereinigung des Beistands (unio parastatica) entstehe. Ich möchte sehen, wie Jemand eine andere mögliche Vereinigung Gottes mit einem Geschöpfe erweisen könnte. Aber von der natürlichen und moralischen Mitwirkung, welche die menschliche Natur Christi bei allen ihren freien Handlungen genoß, bedarf es gar keines Beweises, daß damit die Persönlichkeit derselben gar nicht aufgehoben ward." Die bisher angeführten Stellen reichen hin, um das mechanische Amalgam rationalistisch-supernaturalistischer Ansichten, welches die Basis der Töllnerschen Schrift bildet, ins Licht zu stellen. Diese im Jahre 1768 erschienene Schrift ist für die Charakteristik der damaligen Übergangsperiode interessant. Wie an der kirchlichen Lehre von den beiden Naturen in der Person Christi, hält sie auch an der Lehre von dem stellvertretenden Tode Christi und von der Rechtfertigung durch den Glauben fest. Doch wie jene Lehre sind auch diese durch rationalistisches Räsonnement innerlich zersetzt und unterminirt, zu einem andern Sinne umgedeutet und somit eigentlich dem Wesen nach aufgegeben. Die äußere Form mußte consequenter Weise bald ihren scheinbaren Halt verlieren und ihrem zerstörten Inhalte nachstürzen. Hierin ist auch unsere Rechtfertigung gegeben, wenn wir im Verlaufe unserer Schrift weniger auf die Argumente Töllners Rücksicht nehmen, als die Bedeutung, welche seinem Buche seiner Zeit beigelegt wurde, zu erfordern scheint. Durch das entgegengesetzte Verfahren würden wir die Grenzen unserer gegenwärtigen Aufgabe überschreiten.

haupt, doch mit specieller Rücksicht auf den Messias zu beziehen, ist gegen den constanten Neutestamentlichen Sprachgebrauch, denn überall in den Evangelien bezeichnet υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ausschließlich Jesum den Messias. Richtig bemerkt Olshausen Bibl. Commentar Band I. S. 389: „Unmöglich kann in dem Schlußgedanken, den alle drei Evangelisten gemein haben: κύριος τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der Ausdruck: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, dem ἄνθρωπος Marc. 2, 27 parallel sein. Denn wenn gleich der sündige Mensch nicht um des Gesetzes willen, sondern umgekehrt das Gesetz um seinetwillen ist; so wäre es doch etwas ganz unpassendes, zu sagen, er sei Herr des Gesetzes oder irgend einer gesetzlichen Anordnung u. s. w." Jesus war ein Herr des Sabbaths in der Weise, wie es kein anderer war; das Volk Israel war nicht Herr, sondern Knecht des Sabbaths, zur Beobachtung der auf ihn bezüglichen Gebote verpflichtet, Christus aber stand über dieser Verpflichtung. Dieser Auffassung scheint nun die Verbindung, in welcher unser Ausspruch Marc. 2, 27 28 auftritt, zu widersprechen: καὶ ἔλεγεν· Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον. Ὥςτε κύριός ἐςιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. Weil die Feier des Sabbaths nicht zu den ewigen unverbrüchlichen Moralgesetzen, sondern nur zu den temporären Ceremonialgesetzen gehört, so kann er im Falle der Noth gebrochen werden. Die Pflicht der Selbsterhaltung steht höher als die Pflicht der Sabbathshaltung. Ehe der Mensch zu Grunde geht, mag der Sabbath zu Grunde gehen. Denn der Sabbath ist um des Menschen willen, der Mensch nicht um des Sabbaths willen da. — Verhält es sich nun aber so, so war die natürliche Folgerung hinzuzusetzen: Deshalb ist es am Sabbathe jedem Menschen erlaubt, alles zu thun, was zur Erhaltung seines Lebens nothwendig ist. Wie es Matth. 12, 32 heißt: Ὥςε ἔξεστι τοῖς σάββασι καλῶς ποιεῖν. Statt dessen fügt nun aber der Herr hinzu: Ὥςε κύριός ἐςιν ὁ

υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. Deshalb bin Ich ein Herr auch des Sabbaths. Doch ist auch diese Gedankenverbindung leicht erklärlich. Wenn nehmlich der Mensch auch den Sabbath in Fällen der eigenen oder fremden Noth zu brechen berechtigt ist, so kann er deshalb doch noch nicht ein Herr des Sabbaths genannt werden, denn diese Berechtigung hat er nicht von sich selbst, sondern von dem Herrn. Dieser Herr aber ist Christus, der von dem Sabbathsgesetze nicht nur in Fällen der Noth, sondern überhaupt zu dispensiren und es gänzlich zu abrogiren die Macht hat. Deshalb aber hat er dazu die Macht, weil eben die jüdisch-ceremonielle Sabbathsfeier nicht zu den ewig unverbrüchlichen Sittengesetzen gehört. Wollte er diese letzteren aufheben, so würde er sich selbst widersprechen, weil sie der unveränderliche Ausdruck seines auf seinem ewigen Wesen beruhenden unveränderlichen Willens sind. Der Herr nun, welcher Macht hat, für Andere ein Gesetz aufzuheben, kann ihm allerdings nicht selbst unterworfen sein. Wenn demnach Christus sich dem Ceremonialgesetze dienstbar machte, so war dies eine That seiner freiwilligen Erniedrigung. Es heißt aber ferner beim Marcus: Ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. Des Menschen Sohn ist ein Herr auch des Sabbaths; welches καὶ auch Lucas 6, 5 hat. Des Menschen Sohn ist also ein Herr nicht blos des Sabbaths, sondern er ist überhaupt ein Herr; er er ist ein Herr und auch ein Herr des Sabbaths. Wie also in Beziehung auf das Gesetz des Sabbaths, so hatte des Menschensohn überhaupt das Recht, durch Satzungen und Rechte zu binden und von ihnen zu lösen; nur daß er natürlich dieses Recht nicht wider seinen eigenen Willen und wider die Beschaffenheit seines eigenen Wesens gebrauchen konnte. Mit Recht leiteten demnach die Alten aus unserer Stelle den Satz ab, Christus sei auch seiner menschlichen Natur nach ein Dominus legis gewesen, denn er nemt sich hier ausdrücklich den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. War

er nun dominus legis für Andere, so konnte er nicht servus legis sein für sich selbst, wenigstens in keinem anderen Sinne, als durch freigewählte Selbstentäußerung.

Der zweite hierher zu beziehende Ausspruch des Herrn findet sich Matth. 17, 26: Ἄραγε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί. Die Stelle im Zusammenhange von V. 24 an lautet:

Ἐλθόντων δὲ αὐτῶν εἰς Καπερναοὺμ, προσῆλθον οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ, καὶ εἶπον· Ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ τὰ δίδραχμα; Λέγει· Ναί. Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν, προέφθασεν αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς, λέγων· Τί σοι δοκεῖ, Σίμων; Οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσι τέλη ἢ κῆνσον; ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν, ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων; Λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος· Ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων. Ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Ἄραγε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί.

Die durchaus richtige Auslegung dieser Stelle findet sich bei Fritzsche: Evang. Matth. p. 562 sqq. Das δίδραχμον bezieht er auf die Exod. 30, 13 ff. vgl. 2 Chron. 24, 6. Joseph. Ant. J. 18, 9, 1 gebotene Tempelgabe, welche jeder Israelit vom zwanzigsten bis zum funfzigsten Jahre jährlich zu zahlen hatte. Das ἄραγε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί, erklärt er nach dem Vorgange der griech. Interpreten: Itaque ergo immunes sunt regum filii, *et nefas est a me, Dei filio* (h. e. Messia) *exigi tributum templi divini aerario persolvendum.* So schon Chrysostomus: Εἰ οἱ τῆς γῆς βασιλεῖς ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν οὐ λαμβάνουσιν, ἀλλὰ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων, πολλῷ μᾶλλον ἐμὲ ἀπηλλάχθαι δεῖ τῆς ἀπαιτήσεως ταύτης, οὐχ ἐπιγείου βασιλέως, ἀλλὰ τοῦ τῶν οὐρανῶν ὄντα με υἱόν. Des Menschen Sohn erklärt sich also hier, als Sohn Gottes, von einem bestimmten durch das ausdrückliche Gebot des Herrn allen Israeliten auferlegten Gesetze frei und ledig, und nur aus eigener Wahl machte er sich demselben dienstbar. Dieser einzelne Fall macht aber offenbar auf allgemeine Geltung Anspruch. Denn in

derselben Weise wie der Israelit zu einem Gebote, sei es Ceremonial-, sei es Moralgebot verpflichtet war, war er zu allen verpflichtet. Wer vermöge seiner natürlichen Stellung von einem entbunden war, der war von allen entbunden. Denn der νόμος war in allen seinen einzelnen Theilen gleich heilig und gleich unverletzlich.

Dasselbe spricht nun endlich Joh. 10, 17. 18 aus: Διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. — Οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. — Ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.

Auffallen kann zunächst der Ausspruch, daß der Vater deshalb den Sohn liebe, weil er sein Leben lasse, um es wieder zu nehmen. War doch der Sohn seiner Natur nach der Eingeborne, der Geliebte, an welchem der Vater Wohlgefallen hatte. Doch erweiset sich gerade darin die Liebe Gottes gegen uns, daß er Christum liebet, als den Vollbringer unserer Erlösung, als den freiwilligen Bürgen unserer Schuld. Vortrefflich sagt Calvin: Est quidem alia superior causa cur Pater Filium diligat. Neque enim frustra vox audita fuit e coelo, Filium esse dilectum in quo Dei beneplacitum residet. Sed quia et nostra causa factus est homo, et in hunc finem eum Pater complexus est, ut nos sibi reconciliaret, non mirum est quod se ideo diligi affirmat, quia salutem nostram propria vita cariorem habet. Mira vero divinae erga nos bonitatis cammendatio, et quae nos merito in admirationem sui totos rapere debeat, quod non modo amorem Unigenito debitum in nos usque diffundit, sed ad nos veluti ad finalem causam refert. Et certe nihil opus fuit Christum carnem nostram induere in qua diligeretur, nisi ut nos redimendo paternae misericordiae pignus esset. Der Vater

liebte den Sohn als den, welcher durch seine freiwillige Erniedrigung bis zum Tode das Werk unserer Versöhnung vollbrachte. Daß er sich freiwillig in den Tod hineinbegeben, hebt nun V. 18 ausdrücklich hervor. Sonderbar ist die Bemerkung Lücke's, „daß, wie ψυχὴν τιθέναι nicht heißen könne, sich selber das Leben nehmen, sondern gern, freiwillig sterben, so auch πάλιν λαμβάνειν ψυχὴν hier nicht so viel sei, als sich selber wieder vom Tode erwecken, sondern überhaupt nur, das Leben durch die Macht des Vaters empfangen." Mit Recht bemerkt dagegen Tholuck ψυχὴν τιθέναι heiße doch nicht „den Tod empfangen." Es liege dort wie hier das Moment der Spontaneität. Wenn die Auferweckung der Gläubigen bald Christo, bald dem Vater zugeschrieben werde, warum nicht auch die Christi selbst? Es liege dies ja auch in 2, 19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. — Wenn nun der Herr hier von sich sagt: Niemand nehme sein Leben von ihm, sondern er gebe es von sich selber, er habe es Macht zu geben und Macht wieder zu nehmen: so ist dies offenbar ein Ausspruch, den kein Mensch auf sich anwenden kann. Auch in Beziehung auf eine freiwillige Todesart, wie etwa der Tod aufopfernder Liebe, wäre dieser Ausdruck höchst unpassend und ungehörig. Denn auch in der Selbstaufopferung ist der Tod von Gott gebotene Pflicht, und immer ist es auch hier der Herr, welcher das Leben von uns nimmt. In dem: Ich habe Macht, mein Leben zu geben, liegt doch entschieden der Gegensatz eingeschlossen: Und ich habe Macht mein Leben zu behalten. Dies kann aber unter keiner Bedingung der Mensch von sich aussagen. Alia nostri ratio, sagt Calvin, quibus propter peccata imposita est moriendi necessitas. Natus quidem est et Christus ipse mortalis homo, sed haec voluntaria submissio fuit, non servitus aliunde injuncta. — Der Tod des Herrn wird demnach an unserer Stelle als seine freiwillige That dargestellt, die

er Macht hatte zu unterlassen, die er aber vollbrachte, nehmlich zum Zweck unserer Erlösung. Was aber von der höchsten Gehorsamsthat des Herrn gilt, das muß auch von den niedern gelten: so daß also alle sein Thun als ein verpflichtungsloses, freiwillig gewähltes Thun zu betrachten ist. Wenn er nun hinzusetzt: Ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου, so hebt er damit nicht das vorher Gesagte auf. Denn für uns sind die Gebote Gottes vorhanden und absolut verpflichtend, wir mögen wollen oder nicht; für Ihn aber existirte das Gebot des Vaters nur deshalb, weil er sich freiwillig ihm dienstbar gemacht, sich aus eigener Wahl die Stellung des Gehorchenden gegeben. Nicht unpassend haben die Alten dieses Verhältniß des Vaters zum Sohne unter dem Bilde eines pactum, einer sponsio dargestellt. Fundamentum obedientiae, sagt Walch, de obed. Christi activa p. 19 § IV, quam Christus deo praestitit, duplex esse recte statuitur. *Alterum*, quod *proximum* dixeris, *servitus* est, cui se ut sponsor nostrae salutis subjecit: *alterum* sive *remotius* in *pacto* positum est, quod deus pater cum filio suo iniit, ut aeterna de felicitate nostra recuperanda consilia ad exitum perducerentur.

War nun Christus zu seinem Gehorsam nicht für sich verpflichtet, was war der Zweck seiner Gehorsamsleistung, seiner Gesetzeserfüllung? Wir gehen von der hier nicht weiter zu erweisenden, schriftgemäßen Voraussetzung aus, daß das Leiden des Herrn und die Spitze desselben, der Tod, stellvertretend war. Als stellvertretendes Leiden mußte es aber das Leiden des Unschuldigen sein. So ließe sich also sagen, daß der Herr, indem er beschloß, sein Leben als Lösegeld für die Sünden der Welt in den Tod zu geben, zur Erreichung dieses Zweckes verbunden war, ein heiliges, dem Gesetze Gottes in allen seinen Äußerungen entsprechendes Leben in seinem Wandel auf Erden darzustellen. Sonst hätte er ja in seinem Tode die Strafe seiner eige-

nen Sünde erlitten, und derselbe wäre nicht stellvertretend, sondern selbstverdient gewesen. Der Zweck des thätigen Gehorsams Christi könnte demnach nur in der dadurch bewirkten stellvertretenden Bedeutung des leidenden bestehen. — Doch ist diese Betrachtung des thätigen Gehorsams Christi als Folie seines leidenden zunächst keine an und für sich nothwendige. So wie der leidende Gehorsam des Herrn, so könnte auch der thätige stellvertretend sein, denn wie das Leiden, so kann ich auch die That, zu der ich selbst nicht verpflichtet bin, an des Anderen Statt vollbringen. Aus der Freiwilligkeit des thätigen Gehorsams des Gottmenschen folgt demnach zuvörderst die Möglichkeit seiner stellvertretenden Bedeutung und Kraft. Ja diese Möglichkeit gewinnt sogar von vorne herein die Präsumtion der Wirklichkeit und Nothwendigkeit für sich, wenn wir bedenken, daß doch alles Thun des Herrn sich nicht als zufälliges und zweckloses Thun begreifen läßt, und jene Ansicht, daß es die nothwendige Basis seines stellvertretenden Leidens gewesen sei, sich bei gründlicherer Erwägung als unhaltbar erweiset. Denn war der Herr nicht zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet, so kann nicht gesagt werden, daß die Nichterfüllung desselben für ihn selbstverdiente Strafe bedingt hätte. Ohne Verpflichtung auf das Gesetz ist auch die Verhaftung zur Strafe wegen seiner Übertretung oder Nichterfüllung nicht denkbar. Daß diese Übertretung oder Nichterfüllung von Seiten des Herrn, vermöge der ihm einwohnenden Heiligkeit seiner Natur, unmöglich war, hindert nicht die Wahrheit des allerdings abstrakten Satzes, daß wenn sie Statt gefunden hätte — sit venia verbo — sie für ihn nicht ein Verhältniß der Schuld- und Strafwürdigkeit hätte begründen können. — Die Hauptfrage ist nun vor allen Dingen, was lehrt die Schrift hierüber? Zur Beantwortung derselben haben wir aber zunächst die Vorfrage zu stellen: Was hat der Stellvertreter der Menschen, der durch seine Stellvertretung sie von allen auf ihnen haftenden Verpflichtungen

entbinden will, zu leisten, um dieser Aufgabe vollkommen zu genügen? Es ist demnach zuvörderst der Begriff der auf dem Menschen haftenden Verpflichtung zu bestimmen.

Alle von Seiten Gottes dem Menschen auferlegte Verpflichtung ist durch das Gesetz des Herrn ihm geoffenbart. Die Erfüllung dieses Gesetzes ist vom Herrn als die Bedingung zur Erlangung der ewigen Seligkeit hingestellt. So antwortet Christus dem reichen Jünglinge Matth. 19, 16. 17. auf seine Frage: Τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον; — Εἰ θέλεις εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν, τήρησον τὰς ἐντολάς, und Lucas 10, 28. in Beziehung auf das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, welche er Matth. 22, 34—40. als den wesentlichen Inhalt des ganzen Gesetzes bezeichnet: Τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. Paulus aber spricht von dem Complexe der einzelnen Gebote des Gesetzes: Ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς, Röm. 10, 5. Gal. 3, 12., und nennt jedwede ἐντολὴ des νόμος — ἐντολὴν τὴν εἰς ζωήν, Röm. 7, 10. — Daß nun der Herr die Seligkeit als Lohn mit der Gesetzeserfüllung verknüpft hat, ist eine Äußerung nicht seiner Gerechtigkeit, sondern seiner Güte. Denn wir sind ihm, vermöge unseres natürlichen Abhängigkeits-Verhältnisses, auch ohne Lohn zum vollkommenen Gehorsam verpflichtet; Er aber ist uns zu Nichts verpflichtet; dennoch hat er sich uns aus freier Güte zu dem von unserer Seite unverdienten Lohne der Seligkeit verpflichtet. Doch ist dabei die von seiner Gerechtigkeit gestellte Bedingung unserer Gesetzeserfüllung unwandelbare Forderung. Die Unwandelbarkeit dieser Forderung bezeugen die so eben angeführten Schriftstellen, vgl. auch Matth. 5, 18. Röm. 2, 5—10., in vollkommener Übereinstimmung mit dem Gewissen jedes einzelnen Menschen. Sie ist begründet in dem unwandelbaren Wesen Gottes, Psalm 102, 27 f. Röm. 1, 23. 1. Tim. 1, 17. Jak. 1, 17. — Die Erfüllung des Gesetzes besteht nun aber weder in einer nur theilweisen Beobachtung seiner Gebote,

Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσει, πταίσει δὲ ἐν ἑνὶ, γέγονε πάντων ἔνοχος, Jak. 2, 10; ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, τοῦ ποιῆσαι αὐτά, Gal. 3, 10, vgl. 5, 10, noch auch in einer blos *äußerlichen* Realisirung seiner Forderungen: Ὁ γὰρ νόμος πνευματικός, Röm. 7, 14; sondern das Gesetz Gottes verlangt *vollkommenen* Gehorsam in der vollkommenen Liebe: Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου· καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, Luc. 10, 27. Οὐκ ἐπιθυμήσεις, Röm. 7, 7. — *Diese* Gesetzeserfüllung ist nun kein Mensch zu leisten im Stande, weil die in seinem Herzen statt der Gottes- und Nächstenliebe wohnende Selbstsucht und sinnliche Lust ihn daran verhindert. Οἴδαμεν γὰρ, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, Röm. 7, 14. Ὁ νόμος ἀσθενεῖ διὰ τῆς σαρκός, Röm. 8, 3. vgl. Act. 15, 10. Σὰρξ aber bedeutet bekanntlich in der Schrift die nach Geist, Seele und Leib verderbte Natur des Menschen, welche die Gesetzeserfüllung unmöglich macht.*) Ὁ νόμος οὐ δύναται ζωοποιῆσαι, Gal. 3, 21. Διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, Röm. 3, 20. Wenn also der Mensch sein Herz und Leben an das Gesetz Got-

*) Über den Begriff σάρξ vgl. *Julius Müller*: Die christliche Lehre von der Sünde, B. 1, S. 166—192. Er sagt S. 181 mit Recht: „Σάρξ ist nun *die der Gemeinschaft mit Gott beraubte, sich selbst überlassene menschliche Natur*, die allgemeine Beschaffenheit des irdisch-menschlichen Lebens, insofern es ein von Gott losgetrenntes, und eben darum von Selbstsucht beherrschtes und den vergänglichen Dingen der Welt hingegebenes ist. Der Begriff ist dem des παλαιὸς ἄνθρωπος nahe verwandt, wie denn auch die beiden Aussprüche: οἱ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις, Gal. 5, 24, ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη (σὺν Ἰησοῦ Χριστῷ), Röm. 6, 6, wesentlich denselben Gedanken enthalten." Vgl. auch *Sartorius*: Die Lehre von der heiligen Liebe, oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie S. 70 f.

tes hält, so erkennt er seine Sünde, sein Unvermögen zur Erlangung der Gerechtigkeit, und demnach seine Anspruchslosigkeit auf die nur unter der Bedingung der Gerechtigkeit verheißene Seligkeit. Darum offenbart ihm das Gesetz Gottes Zorn über ihn, Ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται, Röm. 4, 5, verkündigt ihm den Fluch, Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσὶν, Gal. 3, 10, und bringt ihm statt der verheißenen Seligkeit den Tod, Εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὐτὴ εἰς θάνατον, Röm. 7, 10. Τὸ γράμμα ἀποκτείνει, 2. Cor. 3, 6. Dies ist nun die zweite Verpflichtung oder vielmehr Verhaftung des Menschen durch das Gesetz, nehmlich seine Verhaftung zum Tode, zur Unseligkeit, zur Verdammniß. Also in doppelter Weise hat der Mensch in seiner gegenwärtigen Verfassung, den Aussprüchen des Wortes Gottes zufolge, dem Gesetze Gottes Genüge zu thun, durch Gehorsamsleistung und durch Straferduldung. Wie seit dem Sündenfalle ein jeglicher Mensch, der in diese Welt kommt, schon unter dem Strafverhängnisse des Gesetzes geboren wird, und das Zeugniß seines Gewissens dem Worte des Apostels beistimmen muß, daß er von Natur ein Kind des Zornes sei, so bezeugt ihm doch auch sein Gewissen, daß deshalb das Gesetz von der Forderung der Erfüllung an ihn nicht abstehe. Wie also das Gesetz vor dem Falle den Menschen zum Gehorsam verpflichtete, so hält es auch nach dem Falle diese Verpflichtung fest bis auf den heutigen Tag, und läßt von derselben nicht ab in alle Ewigkeit. Nach dem Falle aber verhaftet es den zum Gehorsam verpflichteten Menschen wegen seines Ungehorsams zugleich zur Strafe des Todes. Also vor dem Falle war die Forderung des Gesetzes Gehorsam oder Strafe, nach dem Falle ist die Forderung des Gesetzes Gehorsam und Strafe. Es darf gegen diese Begriffsbestimmung nicht eingewendet werden, die Forderung der Strafe schließe die Forderung des Gehorsams aus. Vielmehr setzt das Erdulden der Strafe die fortgehende Verpflichtung

zum Gehorsam voraus, denn wäre diese Verpflichtung aufgehoben, so fiele auch der Grund zur Strafe weg. Hätte Gott in Beziehung auf die gefallene Menschheit von der Forderung der Gesetzeserfüllung abgestanden, so gäbe es auch keine Gesetzesübertretung, die er ihr in dem Verhängniße der Strafe zurechnen könnte. Οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις, Röm. 4, 15. Könnte ferner nur durch Straferduldung dem Gesetze ein Genüge geschehen, so würde folgen, daß die bösen Geister, welche die Strafen der Hölle erdulden, eben dadurch das Gesetz erfüllen. Von dieser Annahme aus, daß nehmlich das Gesetz von dem gefallenen Menschen Gehorsam und Strafe fordere, erklärt sich auch nur die Form, in der das Gesetz des A. B. auftritt. Überall, vgl. Deuteronom. V u. VI, verlangt es von dem Volke Erfüllung, um das Leben zu ertheilen, und droht dem Übertreter die Strafe des Todes. Wäre nun die Verpflichtung des Sünders auf das Gesetz aufgehoben, so könnte es ohne grausame Ironie nicht in der positiven Form der Forderung und Verheißung auftreten, sondern nur dem Menschen sein Unvermögen aufdecken, seine Übertretung offenbaren und die Strafe derselben verkündigen. Daß es nur dieses negative Resultat liefert ist gewiß, so wie auch, daß dasselbe nur sein letzter Endzweck ist, doch eben so gewiß, daß es dieses Resultat der Einsicht in das Nichtkönnen nicht erst mittelbar erreichen könnte, während es unmittelbar in der Form des Sollens auftritt, wenn es ihm mit diesem Sollen nicht ernst wäre.*) Es müßte dann lauten: Du bist ein Todtschläger, nicht aber: Du sollst nicht tödten, u. s. f.

Ein

*) Das Verhältniß des gefallenen Menschen zum Gesetze wird besonders klar im siebenten Kapitel des Römerbriefes geschildert. Diesem Kapitel liegt durchgehends ein doppelter Gedanke zum Grunde. Einmal, daß der gefallene Mensch von Natur unfähig ist, das Gesetz Gottes zu erfüllen und deshalb der Strafe des Gesetzes verfallen ist, und dann, daß das Gesetz dessen unge-

Ein Stellvertreter der Menschen nun, der Alles für sie leisten wollte, was zur Wiedererlangung der verlorenen Seligkeit nothwendig ist, hätte also damit eine doppelte Verpflichtung übernommen, stellvertretende Gesetzeserfüllung und stellvertretende Strafserduldung. Erduldete er nur an ihrer Statt die Strafe, so wären sie selbst noch zum vollkommenen Gehorsam verbunden — denn das ewige Leben setzt das Thun der Gebote Gottes als nothwendige Bedingung voraus. Da nun dieses Thun den Menschen unmöglich ist, so blieben sie nicht Thäter, sondern Übertreter des Gesetzes und demnach unter der Verhaftung zur Strafe. Die Wirksamkeit seines stellvertretenden Leidens muß also von dem Vorhandensein seines stellvertretenden Thuns absolut abhängig gedacht werden. Der den Menschen um der Stellvertretung willen verkündigte Straferlaß weiset nothwendig auf die stellvertretend geleistete Gesetzeserfüllung zurück, und ohne dieselbe ist er weder möglich noch denkbar. Dasselbe Verhältniß findet auch in umgekehrter Weise statt. Die fremde Gehorsamsthat könnte dem Menschen nicht zur Erlangung der Seligkeit angerechnet werden ohne vorhergegangene stellvertretende Strafübernahme. Denn da die Gesetzeserfüllung an und für sich selbst als absolute Verpflichtung der Menschheit gestellt ist, so kann sie nicht zugleich als Sühnung der Gesetzesübertretung gelten. Es ergiebt sich uns demnach aus der schriftgemäßen Erkenntniß der Stellung des Menschen zum Gesetze von selbst die nothwendige Folgerung, daß Christus, als der Stellvertreter der Menschen gedacht, eben so sehr seinen thätigen, als seinen leidenden Gehorsam zum Zwecke der Stellvertretung werde geleistet haben.

Dies spricht nun auch ganz entschieden die schon in unserm ersten Abschnitte einer theilweisen Betrachtung unterworfene Stelle Gal. 4, 4 u. 5 aus:

achtet fortwährend, seiner Urbestimmung gemäß, auch von dem gefallenen Menschen Erfüllung seiner Gebote fordert.

Ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον· ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν.

Christus stand unter dem Gesetze, um die unter dem Gesetze loszukaufen. Seine Gesetzesunterthänigkeit hatte also den Zweck der Stellvertretung. Von Christo muß das *γίγνεσθαι ὑπὸ νόμον* in derselben Weise, wie von uns das *εἶναι ὑπὸ νόμον* ausgesagt werden. Von uns aber verlangt das Gesetz sowohl Erfüllung als Strafe. Dasselbe also hat unser Stellvertreter Christus geleistet. Wollte man das *γίγνεσθαι ὑπὸ νόμον* von Christo ausgesagt, nicht so doppelseitig fassen, so dürfte man, wie wir schon früher (S. 39) gesehen, an unserer Stelle den Begriff des thätigen Gehorsams am allerwenigsten ausschließen. Daß aber sein *γίγνεσθαι ὑπὸ νόμον* stellvertretend gewesen sei, wird durch das *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ* unwidersprechlich bewiesen. Wenn Jemand in ein beschwerliches Verhältniß eintritt, in welchem ich stehe, um mich aus diesem Verhältnisse zu befreien, so liegt hierin für jedes einfache Verständniß, daß er in der Form und zum Zweck der Stellvertretung für mich eingetreten sei. Christus hat sich in den Kerker des Gesetzes begeben, um uns aus seinem Kerker zu befreien, sein Eintritt in die Gefangenschaft ist der Grund und die unmittelbare Ursache unseres Austrittes aus derselben. Überdies deutet das *ἐξαγοράζειν* ganz bestimmt auf die Erlegung eines stellvertretenden Kaufpreises hin. Durch seine Gesetzeserfüllung hat er uns von der Gesetzesforderung losgekauft.

Analog dieser Stelle ist nun Röm. 10, 4: Τέλος *γὰρ νόμου* Χριστὸς, *εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.*

Bengel bemerkt in seinem Gnomon zu dieser Stelle in seiner gewöhnlichen piquanten Kürze: Τέλος **finis et** πλήρωμα **complementum, sunt synonyma. coll. 1. Tim. 1, 5 cum Rom. 13, 10, itaque conf. cum hoc loco, Matth. 5, 17.** Christus ist des Gesetzes Erfüllung und darum des Gesetzes Ende.

Die Erfüllung des Gesetzes besteht in der Gehorsamsleistung und in der Straferduldung. Ist nun durch diese Erfüllung Christi das Gesetz für die Gläubigen aufgehoben, so hat er es an ihrer Statt erfüllt. Daß in unserer Stelle auch der thätige Gehorsam Christi als stellvertretend gedacht wird, scheint uns auch der Verfolg derselben nach seiner einfachsten Auslegung zu bestätigen. — Es heißt V. 5—7: Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου· „Ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος, ζήσεται ἐν αὐτοῖς." Ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτω λέγει· „Μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;" τοῦτ' ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν. Ἤ· „Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;" τοῦτ' ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.

Das Gesetz verheißet unter der Bedingung der Erfüllung die Seligkeit. Es spricht: Der Mensch, welcher meine Gebote thut, wird das ewige Leben erlangen. Wenn nun der Sünder sich an diesem Gesetze prüft und seine Verheißung durch das Thun seiner Gebote zu erlangen sich bestrebt, so erkennt er sein Unvermögen, durch Gesetzeserfüllung in den Himmel aufzusteigen, und das über ihm waltende Strafverhängniß, um seiner Gesetzesübertretung willen in die Hölle hinabzusteigen. Dadurch wird die Erlösungsbedürftigkeit geweckt; voll Sehnsucht ruft der Mensch in seiner Schwachheit und in seinem Schuldbewußtsein aus: Wer wird für mich in den Himmel steigen, wer wird für mich in die Hölle steigen? Denn beides ist ihm selbst zu schwer. Die Glaubensgerechtigkeit aber steht von diesem Hilferuf ab, denn sie weiß, daß Christus an unserer Statt durch seine Gesetzeserfüllung den Himmel erworben, und durch seine Straferduldung bis zur Hölle erniedrigt worden ist. Die zweifelnde Frage würde also Mißtrauen in sein Werk unserer Versöhnung voraussetzen, es hieße seine Erniedrigung bis zum Tode und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters in ihrer Wirklichkeit läugnen, in ihrer Wirksamkeit aufheben und vernichten. Christus ist für uns

in den Schlund des Todes hinabgestiegen und hat für uns die Herrlichkeit des Himmels eingenommen, wollen wir nun noch eines Anderen warten, so würden wir ihn aus dem Himmel herab und von den Todten heraufziehen. Es wäre dann so gut, als wäre er für uns weder gestorben, noch zu seiner Herrlichkeit eingegangen. — Vortrefflich und im Allgemeinen ganz mit unserer Auslegung übereinstimmend, obgleich im Einzelnen etwas abweichend, sagt Calvin: Quia duobus fundamentis salutis nostrae securitas incumbit, dum et acquisitam nobis vitam intelligimus, et mortem devictam: utroque per verbum Evangelii fidem suffultam esse docet. Christus enim moriendo mortem absorbuit: resurgendo vitam in potestatem suam accepit. Iam Evangelio, mortis ac resurrectionis Christi beneficium nobis communicatur: ergo non est quod ultra quidpiam appetamus. Itaque ut constet, fidei justitiam abunde ad salutem sufficere, duo illa membra contineri sub ea docet, quae sola ad salutem desiderantur. *Quis* ergo *ascendet in coelum?* tantundem valet, acsi dicas: Quis scit, an nos hereditas illa aeternae et coelestis vitae maneat? *Quis descendet in abyssum?* acsi dicas: Quis scit an mortem corpoream sequatur etiam sempiternus animae interitus? Utramque dubitationem docet esse fidei justitia sublatam: nam altera Christum e coelo deduceret, altera e morte reduceret. Christi enim in coelum ascensio fidem nostram de aeterna vita sic firmare debet, ut Christum paene ipsum e coelorum possessione detrahat, qui dubitat, an coeli hereditas parata sit fidelibus, quorum nomine et causa illuc ingressus est. Similiter quum inferorum horrores subierit ut nos inde liberaret: revocare in dubium, an adhuc huic miseriae obnoxii sint fideles, est irritam facere ejus mortem, et veluti abnegare.

Es ist nun aber nicht zu läugnen, daß in vielen Stellen der Schrift das stellvertretende Versöhnungswerk Christi als ausschließlich in seinem Tode bestehend dargestellt wird; doch haben wir schon früher gezeigt, daß der Tod Christi eben so sehr als die Spitze seines thätigen, wie als die Spitze seines leidenden Gehorsams zu betrachten ist, so daß also in demselben Straferduldung und Gesetzeserfüllung in absolut gleichmäßiger und gleichgeltender Weise concurriren. Sehr klar entwickelt dies Verhältniß Johann Gerhard ll. th. ed. Cotta tom. VII, loc. XVII, cap. II. p. 69: De causa meritoria justificationis. Proinde, sagt er, quamvis in adsignando justificationis merito scriptura interdum tantum mortis et sanguinis Christi mentionem faciat, ea tamen *activam* obedientiam Christi excludi neutiquam statuendum, cum arctissimo vinculo *activa* et *passiva* obedientia sit conjuncta, siquidem passio Christi nobis non prodesset, nisi esset ipsius Filii Dei voluntarie et sponte ex summa dilectione nostri et obedientia erga Patrem morientis passio, ac nisi cum eadem plenissima ac perfectissima erga legem obedientia adeoque totius naturae et omnium actionum cum lege conformitas esset conjuncta; quinimmo in ipsa ἀκμῇ passionis clare conspiciuntur praestantissimae virtutes in lege requisitae, videlicet summus amor Dei et ardentissima erga genus humanum dilectio, humilitas, patientia, obedientia, fiducia, invocatio, spes etc. Vicissim passio Christi non in horto demum coepit, sed per totum vitae curriculum duravit, διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπος γεννηθῆναι ὑπέμεινεν, dicit Justinus in dial. cum Tryph. p. 222, *sustinuit nativitatem ex virgine;* in circumcisione profudit sanguinem, fugit in Aegyptum, famem, sitim, frigus, convitia, calumnias, labores in praedicando, et quid non passionis ac molestiae persensit? *Activam* igitur et *passivam* obedientiam Christi divellere est rerum ordinem

invertere, et pro tota Christi justitia et obedientia tantum partem aliquam illius substituere.

Wie nun in der heiligen Schrift allerdings oft in dem Tode Christi nur das Moment des passiven Gehorsams geltend gemacht wird, besonders in den Stellen, in denen sein Tod als stellvertretendes Strafleiden erscheint, z. B. Gal. 3, 13: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα· (γέγραπται γάρ· „Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.“): so wird doch in anderen Stellen das Moment des thätigen Gehorsams in dem Tode des Herrn ausdrücklich und entschieden hervorgehoben, so außer Philipp. 2, 8 und Hebr. 5, 8, besonders Hebr. 10, 9 u. 10: Τότε εἴρηκεν· „Ἰδοὺ ἥκω, τοῦ ποιῆσαι (ὁ θεὸς) τὸ θέλημά σου.“ — Ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμεν διὰ τῆς προςφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der versöhnende Tod Christi war demnach eine προςφορὰ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ein ποεῖν des θέλημα θεοῦ. Desgleichen sagt der Herr selbst von seinem bevorstehenden Opfertode, Joh. 17, 19: Καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν.

Besonders klar sprechen aber diejenigen Stellen des N. T. die stellvertretende Bedeutung des thätigen Gehorsams Christi aus, welche von der Wirksamkeit desselben in der Rechtfertigung des Menschen handeln. Doch können wir auf dieselben erst im nächsten Abschnitte eingehen.

So sehen wir also, wie das ganze Leben des Herrn, nicht blos sein Leiden, sondern auch all' sein Thun, versöhnende, stellvertretende Bedeutung und Kraft hat. Dadurch gewinnt jedes Moment in demselben seine ewige Bedeutung, und nicht blos mittelbar, sondern unmittelbar reicht seine Wirksamkeit, die nicht vorübergehend, sondern bleibend ist, stets in die Gegenwart hinein. Jedes seiner Worte und jede seiner Thaten ist ein integrirender Bestandtheil seiner Gehorsamsleistung, ist eingerechnet in die große Summe, die in ihrer organischen Einheit Gesetzeserfül-

lung genannt wird. So schaut auch der reflexionslose kindliche Glaube der Gemeinde, wie des Individuums, das Leben des Gottmenschen an, das ist das Bild, das sie von ihm in ihrem Bewußtsein trägt. Durch die Trennung seines Thuns und seines Leidens, durch die Disharmonie, in welche beides gesetzt wird, wenn man das eine als selbstverpflichtet, das andere als stellvertretend auffaßt, entsteht auch ein Riß und ein schreiender Mißton in dem Gemüthe des Gläubigen. Dies führt uns auf die praktische Bedeutung der Lehre von dem stellvertretenden Thun des Herrn. Ihre Läugnung schmälert den Trost seines Erlösungswerkes. Denn nicht nur vom Fluche, sondern auch vom Zwange des Gesetzes sind wir durch Christi Versöhnung entbunden. Von seinem Fluche, indem Er ward ein Fluch für uns, von seinem Zwange, indem er alles für uns geleistet, was das Gesetz in seinem Zuchtmeisteramte von uns fordert, um uns Gerechtigkeit und Leben zu ertheilen. Daß dadurch keinem zügellosen Antinomismus Vorschub geleistet werde, daß die Lösung vom Fluche und vom Zwange uns nicht vom Gehorsam des Gesetzes löset, geht psychologisch betrachtet schon daraus hervor, daß gerade durch unsere Entbindung vom Gesetze, als drohendem und forderndem Buchstaben, die Bindung unseres Gemüthes und Willens an das Gesetz im Geiste der Freiheit oder der inneren Nothwendigkeit vollzogen wird. So lange wir das Gesetz erfüllen müssen, um Gerechtigkeit und Seligkeit zu erlangen, wollen und können wir es nicht erfüllen, nun aber diese dura necessitas von uns genommen, nun wir es zu dem angegebenen Zwecke nicht mehr zu erfüllen brauchen, weil es für uns erfüllt ist, wollen und können wir es erfüllen. — Der Trost und die Kraft aber, welche das gläubige Herz aus der stellvertretenden Gesetzeserfüllung Christi in ihrer einheitlichen Gesammtheit schöpft, liegt auch in allen ihren einzelnen Momenten und Bestandtheilen für dasselbe beschlossen. So tritt z. B. in der Versuchungsgeschichte des Herrn

dem Angefochtenen die friedensvolle und zum eigenen Siege ermuthigende und stärkende Gewißheit entgegen, daß der Feind seiner Seele, den er selbst zu überwinden, in sich zu schwach, schon für ihn überwunden ist. Indem dadurch die beängstigende Furcht vor der Strafe des Unterliegens von ihm genommen ist, thut die freudevolle Dankbarkeit für die geschehene Erlösung sich hervor, welche der Schild des Glaubens ist, durch den wir nun selbst vermögen auszulöschen die feurigen Pfeile des Bösewichtes. So heftet sich der Kindesglaube in seinen einzelnen Schwachheiten an die einzelnen Thaten der Kraft seines Herrn, wie das Gesammtbewußtsein der Unzulänglichkeit unserer Kraft sich an die Totalität der Wirkungen des Erlösers anlehnt.

Es könnte uns nun zunächst eingewendet werden, daß nach der Schilderung, die wir vom thätigen Gehorsam Christi in seinem Verhältniße zum leidenden gegeben, und unserem Nachweise von der absoluten Einheit und Wechselseitigkeit Beider gemäß, doch nichts übrig bleibe, als das gesammte Leben des Herrn entweder unter der Kategorie des leidenden Gehorsams aufzufassen, und somit nur eine Bezahlung unserer Schuld durch Straferduldung zu statuiren, oder umgekehrt, das gesammte Leben Christi als thätigen Gehorsam zu begreifen, und somit nur eine stellvertretende Leistung unserer thätigen Verpflichtung auf das Gesetz zu lehren. Doch einmal ist hierauf zu erwidern, daß wie wir schon gezeigt, zwar alles Leiden des Herrn in absoluter Weise auch als Thun betrachtet werden kann, doch nur in relativer Weise behauptet werden könne, daß all' sein Thun auch Leiden gewesen sei. So daß uns immer der rechtmäßige Ausweg übrig bleibt, eine Reihe von Momenten im Leben des Herrn ihrem überwiegenden Inhalte nach als thätigen Gehorsam, eine andere als leidenden zu denken, und somit eine doppelte Stellvertretung zu gewinnen. Doch meinen wir, dieses Auskunftsmittels nicht einmal zu bedürfen, denn wenn doch zugegeben werden muß, daß

z. B. der Tod des Herrn eben so sehr höchstes Leiden, als höchste Liebesthat gewesen sei, so ist durchaus nicht einzusehen, warum er seinem Zwecke und seiner Wirksamkeit nach nicht auch für das gelten solle, was er an sich gewesen ist; so daß wir uns also keines dogmatischen Betruges schuldig machen, indem wir ihn als doppelte Bezahlung wollen gelten lassen.

Es ist nun aber ferner natürlich, daß die Einwendungen, welche gegen den Begriff der Stellvertretung überhaupt, und speciell gegen die mors vicaria Christi erhoben zu werden pflegen, auch die obedientia Christi activa meritoria betreffen. Da es hier eigentlich nur unsere Hauptaufgabe ist, das Verhältniß des thätigen Gehorsams Christi zum leidenden, die stellvertretende Bedeutung des letzteren vorausgesetzt, zu erläutern: so können wir uns auf einige andeutende Widerlegungen der gewöhnlichsten und wichtigsten Einwürfe gegen die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung beschränken. Zunächst pflegt mit besonderem Accente hervorgehoben zu werden, daß nach der kirchlichen Versöhnungstheorie nur die Gerechtigkeit, nicht wie die Schrift überall es ausdrücklich geltend mache, die Liebe Gottes im Werke unserer Erlösung sich bethätigt habe. Gott erscheine nach dieser Theorie als ein auf seine Gerechtigkeit eifersüchtiger, nach der Stillung seines Zornes dürstender, so zu sagen als ein Alttestamentlicher Gott, der coûte qu'il coûte, seiner Gerechtigkeit zu genügen ein Opfer verlangt habe. Wir gestehen, daß dieser Einwurf uns so bornirt erscheint, daß es im höchsten Grade befremdlich ist, wie bis in die neueste Zeit hinein die Bestreiter der Genugthuungslehre es nicht verschmäht haben, ihn aus der verrosteten Rüstkammer des Socinianismus immer wieder hervorzulangen. — Die Gerechtigkeit, der Zorn Gottes konnten ja ihre volle Befriedigung in dem Tode des Sünders finden, durch den fortgehenden Fluch, durch den fortgehenden Zwang des Gesetzes würde sich ja hinlänglich die Allmacht der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber der Ohnmacht der

menschlichen Ungerechtigkeit manifestirt haben. Wollte Gott seine Gerechtigkeit offenbaren und ihr Genugthuung verschaffen, so bedurfte es keiner neuen Offenbarungsthat in Christo, sondern es durfte der Herr die Menschheit nur den zeitlichen und ewigen Strafen, nur der Verdammniß überlassen, der sie durch Adams Fall verfallen ist. Daß er aber in seinem ewigen Rathschlusse auf ein Mittel ihrer Befreiung, ihrer Erlösung, ihrer Errettung bedacht war, das ist die Frucht und Wirkung seiner wunderbaren, unermüdlichen Liebe gegen das sündige Menschengeschlecht. Freilich mußten die Rechte seiner Gerechtigkeit in seiner Liebesthat unserer Versöhnung mit ihm selber gewahrt bleiben, und insofern war die Stellvertretung die nothwendige Bedingung unserer Absolution; doch ist eben die Gerechtigkeit im Werke unserer Erlösung nur gewahrt, während die Liebe als das primum movens, als das eigentliche die Versöhnung stiftende Princip zu betrachten ist. Die Überschwenglichkeit dieser Liebe, welche das Herz zur Anbetung der göttlichen Gnade und Erbarmung gegen die der Sünde und dem Elende anheimgefallene Creatur fortreißt, tritt uns aber besonders überwältigend entgegen, wenn wir die Person des Stellvertreters betrachten. Οὕτω γὰρ, schreibt Johannes Ev. 3, 16: ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Es ist also der υἱὸς μονογενὴς, der ἠγαπημένος Eph. 1, 6, ἐν ᾧ εὐδόκησεν Matth. 3, 17, dem der Vater das Büßen und Bezahlen unserer Schulden auferlegt hat, so daß dies eben als die höchste That seiner Liebe zu betrachten ist, daß er in dem Sohne das Liebste hingebend selbst das Opfer gebracht hat. — Hieraus läßt sich nun schon von vornherein die Grundlosigkeit des zweiten Einwurfes vermuthen, daß nehmlich die Stellvertretung, wie sie auf der einen Seite nur zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit gestiftet wäre, so doch auf der andern Seite eine Ungerechtigkeit gegen Christum enthalte, in-

dem durch dieselbe allem Rechte zuwider der Unschuldige für die Schuldigen zu thun und zu leiden verpflichtet würde. — Doch wenn schon die menschliche Liebe sich nicht der Ungerechtigkeit freuet, wie viel weniger steht zu erwarten, daß die göttliche Liebe, die Liebe des Vaters zum Sohne sich einer Ungerechtigkeit gegen den Geliebten werde schuldig gemacht haben. — Von Ungerechtigkeit könnte ja aber überhaupt nur dann die Rede sein, wenn der Vater dem Sohne das Amt und die Pflicht der Stellvertretung gewaltsam aufgezwungen hätte, nicht aber da, wo wie in unserem Falle die Bürgschaft auf freiwilliger Übernahme beruht, wo die vollkommenste Übereinstimmung des Willens des Sohnes mit dem Willen des Vaters stattfindet, wo die Liebe des Sohnes zum Menschengeschlechte nicht weniger dringend die Versöhnung anbot, als die Liebe des Vaters sie erheischte. Ungerecht kann auch in menschlichen Verhältnissen nur der Richter genannt werden, der einen Schuldenfreien wider seinen Willen zur Bezahlung fremder Schulden verurtheilt; daß aber eine freiwillige Leistung auch vor menschlichem Forum als stellvertretend gilt und dem Gläubiger genugthut, dagegen kann von Rechtswegen keine gegründete Einsprache erhoben werden. Niemand, spricht der Herr Joh. 10, 18, nimmt mein Leben von mir, sondern ich gebe es von mir selber; ich habe es Macht zu geben, und habe es Macht wieder zu nehmen. —

Aus der Betrachtung der eben angeführten menschlichen Verhältnisse pflegt man nun aber einen dritten Einwand herzunehmen, daß nämlich diesen Verhältnissen gemäß der Begriff der Vergebung den der Genugthuung ausschließe. So sagt Stier (Beiträge zur biblischen Theologie S. 34 f.): „Einem vergeben heißt an sich schon, will man nicht leere Worte für wirkliche Begriffe setzen; nicht strafen, weder mich, noch einen anderen für mich; denn dies letztere ist strenge Abrechnung, folglich Gegensatz der Vergebung.“ Doch verliert dieser Einwurf seine Bedeutung, wenn man bedenkt, daß dort der Stellvertreter eine dem Richter

fremde Person ist, während in unserem Falle, denn der dreieinige Gott ist durch den Sohn versöhnt, der Richter der Menschheit selbst ihr Versöhner ist, der Gläubiger die Schuld in eigener Person bezahlt. Dort vergiebt er dem Schuldigen Nichts, weil ein Anderer ihm die Buße leistet, hier vergiebt er ihm aber Alles, weil er selbst für ihn eintritt.

Zuletzt haben wir noch den Einspruch zu erwägen, daß es der Idee der göttlichen Gerechtigkeit und des Ausflusses derselben des göttlichen Gesetzes an und für sich selbst widerspreche, für einen auf das Gesetz persönlich Verpflichteten einen Anderen einstehen zu lassen, so wie auch die Leistung eines Einzelnen für die Leistung des ganzen Geschlechtes anzunehmen. Es sei die unauflösliche Forderung der Gerechtigkeit, daß Jeder für sich selbst das Gesetz erfülle und für sich selbst die Strafe der Übertretung leide, so daß also kein Bruder den anderen erlösen könne, und selbst wenn man die Vereinbarung der Idee der Gerechtigkeit mit der der Stellvertretung zugeben wollte, würde doch immer in unserem speciellen Falle durch die Stellvertretung Christi die Gerechtigkeit Gottes zu kurz kommen, insofern hier der Gehorsam des Einen für den Gehorsam der Vielen gelten solle, die zeitlichen Leiden des Einen für die ewigen Strafen der Menschheit einstehen sollen. — Wir könnten uns hier nun zuvörderst wiederum auf die Analogie der irdischen Rechtsverhältnisse berufen, welche keinesweges, die freiwillige Übernahme vorausgesetzt, jede Übertragung der Schuld und Leistung ausschließen. Doch ist vor Allem zu bemerken, daß Christus überhaupt weder als ein der Menschheit Fremder noch als ein ihr als Einzelner Gegenüberstehender betrachtet werden kann. — Christus ist die Menschheit, deshalb kann er sie auch vertreten. Wir werden hier auf die tiefsinnige Lehre der Kirche von der Ἀνυποστασία der menschlichen Natur Christi geführt. Es liegt darin angedeutet, daß in Christo dem Gottmenschen nicht ein einzelnes menschliches Individuum, sondern die ganze Menschheit

erschienen sei. Müßten wir der menschlichen Natur in Christo ein in sich vollendetes, selbstständiges Selbstbewußtsein zuschreiben, so hätten wir eben an ihm nur eine einzelne Person, die dann allerdings nur für einen Einzelnen, nicht aber für eine Gesammtheit eintreten könnte; so aber ist die menschliche Natur in das Selbstbewußtsein der göttlichen aufgenommen, und der Gottmensch weiß sich nun nicht als dieser oder jener Mensch, als dieses einzelne, selbstständig in sich abgeschlossene Individuum, sondern er weiß sich als der Gott, der nicht ein Mensch ist, sondern Mensch ist überhaupt. Weil also in Christo die menschliche Natur erschienen ist, so ist er kein der Menschheit Fremder, weil die menschliche Natur im Gegensatz zur in sich fertigen menschlichen Person in ihm erschienen ist, so ist er kein Einzelner aus der Gattung. Er ist der Mensch κατ᾽ ἐξοχήν, der Gesammtmensch, der zweite Adam. Wenn wir so die Person des Gottmenschen gleichsam von oben nach unten, nicht in umgekehrter Weise von unten nach oben construiren, d. h., wenn wir ihn als den Menschen fassen, der weil er der menschgewordene Gott ist, der Gesammtmensch ist, nicht als den Menschen, der, weil er der Gesammtmensch ist, über die Menschheit hinausweisend sich als Gott erweiset, in diesem Sinne also müssen wir Dorner beistimmen, welcher in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi S. 527 f. sagt: „Wie die Natur sich nicht blos in der Idee eines Menschen zur Einheit versammelt, sondern im wirklichen Menschen, so faßt sich auch die Menschheit nicht zusammen in einer bloßen Idee, einem idealen Christus, sondern in dem wirklichen Gottmenschen, der ihre Totalität persönlich darstellt, und aller einzelnen Individualitäten Urbilder, oder ideale Persönlichkeiten in sich versammelt.“ Diesen Gedanken spricht auch das schöne Kirchenlied „Eins ist Noth,“ in treffender und überraschender Weise in den Worten aus: „Wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet, wo alle vollkommene Fülle erscheinet.“

Die Anschauung des christlichen Dichters spricht hier mit vollkommener dogmatischer Präcision, nicht etwa: Wo Gott und ein Mensch sich in Einem vereinet, sondern: Wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet. So erkennt auch das Bewußtsein jedes einzelnen Gläubigen, daß Christus sein Vertreter sei und doch zugleich der Vertreter der ganzen Welt. Indem er den Erlöser ganz für sich hat, neidet er ihn doch keinem anderen, sondern weiß, daß aus seiner Fülle alle satt werden können, und wünschet sehnlich, daß sie alle aus derselben nehmen mögen Gnade um Gnade. — Wie in dieser Weise Christus objektiv als der rechtmäßige Stellvertreter der gesammten Menschheit dasteht, weil die gesammte Menschheit in ihm erschienen ist, so gewinnt nun aber ferner der Einzelne subjektiv nur Theil an seinem Versöhnungswerke durch den Glauben. Dadurch wird Christi Thun und Christi Leiden sein eigenes Thun und eigenes Leiden, Christi Gerechtigkeit die seine, und wie Gott in Christo die Gesammtheit als versöhnet schaut, so hat nun auch der Einzelne der Gläubigen das Recht, als ein in Christo Gerechter ihm gegenüberzutreten. Christus ist das Haupt, wir sind die Glieder; durch den Glauben wird das Individuum diesem geistigen Organismus eingegliedert und erhält nun gleichsam seinen Theil von der geheiligten Gattung, die in Christo erschienen ist. Er ist der Weinstock, wir sind die Reben; der Weinstock besteht aber aus der Totalität der Reben, und die einzelne Rebe bildet einen integrirenden Theil des Weinstocks, sie zieht ihr Leben aus demselben und nimmt gleichsam ihre selbstständige, individuelle Existenz aus ihm zurück. So ist Christus die Totalität der geheiligten Menschheit und jedes einzelne Glied seiner Gemeinde nimmt durch den Glauben gleichsam ihre geheiligte Individualität aus dieser Totalität zurück. — Will man nun endlich, um die Stellvertretung Christi als dennoch der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit nicht genügend zu erweisen, auf die Masse der Leistungen, welche der

gesammten Menschheit auferlegt sind, und auf die ewige Dauer ihrer verschuldeten Strafen recurriren, während Christi Thaten nur beschränkter Zahl, und seine Leiden nur beschränkter Zeit gewesen seien: so ist zu erwidern, daß man auf diese Weise das mechanische numerare dem dynamischen ponderare vorzieht, indem in unserem Falle der intensive Werth des Thuns und Leidens Christi, des Gottmenschen, den extensiven Mangel überreichlich ergänzt. Denn höher wird mit Recht die momentane freiwillige Erniedrigung des Fürsten geschätzt, als die lebenslängliche berufsmäßige Niedrigkeit des Knechtes.

Unserer ganzen bisherigen Rechtfertigung des Begriffes der Stellvertretung liegt nun aber ein gleichfalls mannigfach angefochtener Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu Grunde, zu dessen Vertheidigung wir um so mehr das Nöthige beizubringen haben, weil sonst unsere eben gegebene Durchführung einem festen Aufbau gliche, dem die sichere Basis fehlt. Es sind hier zunächst die aus dem gewöhnlichen Leben hergenommenen, niederen Einwendungen zu betrachten. Es wird darauf aufmerksam gemacht, daß auch in menschlichen Verhältnissen der persönlich Beleidigte das Recht und die Pflicht habe, von der Rache abzustehen und ohne Strafe dem Beleidiger zu vergeben. Es wird ferner auf das Analogon der Strafgerechtigkeit des Vaters, des Erziehers hingewiesen, welche nur den Zweck der Besserung, nicht den der Vergeltung habe. So könne auch die göttliche Gerechtigkeit die Strafe über das Menschengeschlecht nur zum Zwecke der Erziehung, nicht zum Zwecke der Selbstgenüge verhängen. — Doch findet bei diesen Gegenreden eine Verwechselung der privaten und der öffentlichen, der väterlichen und der richterlichen Gerechtigkeit statt. Die Strafe des Richters ist und bleibt, trotz aller Einsprachen eines verzärtelten Zeitgeistes, in ihrem unmittelbarsten Zwecke Vergeltung, Gesetzesgenugthuung, objektive Rache. Das zu rächende Objekt ist eben das beleidigte Gesetz. Wäre Besse-

invertere, et pro tota Chriti justitia et obedientia tantum partem aliquam illius substituere.

Wie nun in der heiligen Schrift allerdings oft in dem Tode Christi nur das Moment des passiven Gehorsams geltend gemacht wird, besonders in den Stellen, in denen sein Tod als stellvertretendes Strafleiden erscheint, z. B. Gal. 3, 13: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα· (γέγραπται γάρ· „Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.“): so wird doch in anderen Stellen das Moment des thätigen Gehorsams in dem Tode des Herrn ausdrücklich und entschieden hervorgehoben, so außer Philipp. 2, 8 und Hebr. 5, 8, besonders Hebr. 10, 9 u. 10: Τότε εἴρηκεν· „Ἰδοὺ ἥκω, τοῦ ποιῆσαι (ὁ θεὸς) τὸ θέλημά σου.“ — Ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der versöhnende Tod Christi war demnach eine προσφορὰ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ein ποιεῖν des θέλημα θεοῦ. Desgleichen sagt der Herr selbst von seinem bevorstehenden Opfertode, Joh. 17, 19: Καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν.

Besonders klar sprechen aber diejenigen Stellen des N. T. die stellvertretende Bedeutung des thätigen Gehorsams Christi aus, welche von der Wirksamkeit desselben in der Rechtfertigung des Menschen handeln. Doch können wir auf dieselben erst im nächsten Abschnitte eingehen.

So sehen wir also, wie das ganze Leben des Herrn, nicht blos sein Leiden, sondern auch all' sein Thun, versöhnende, stellvertretende Bedeutung und Kraft hat. Dadurch gewinnt jedes Moment in demselben seine ewige Bedeutung, und nicht blos mittelbar, sondern unmittelbar reicht seine Wirksamkeit, die nicht vorübergehend, sondern bleibend ist, stets in die Gegenwart hinein. Jedes seiner Worte und jede seiner Thaten ist ein integrirender Bestandtheil seiner Gehorsamsleistung, ist eingerechnet in die große Summe, die in ihrer organischen Einheit Gesetzeserfül-

lung genannt wird. So schaut auch der reflexionslose kindliche Glaube der Gemeinde, wie des Individuums, das Leben des Gottmenschen an, das ist das Bild, das sie von ihm in ihrem Bewußtsein trägt. Durch die Trennung seines Thuns und seines Leidens, durch die Disharmonie, in welche beides gesetzt wird, wenn man das eine als selbstverpflichtet, das andere als stellvertretend auffaßt, entsteht auch ein Riß und ein schreiender Mißton in dem Gemüthe des Gläubigen. Dies führt uns auf die praktische Bedeutung der Lehre von dem stellvertretenden Thun des Herrn. Ihre Läugnung schmälert den Trost seines Erlösungswerkes. Denn nicht nur vom Fluche, sondern auch vom Zwange des Gesetzes sind wir durch Christi Versöhnung entbunden. Von seinem Fluche, indem Er ward ein Fluch für uns, von seinem Zwange, indem er alles für uns geleistet, was das Gesetz in seinem Zuchtmeisteramte von uns fordert, um uns Gerechtigkeit und Leben zu ertheilen. Daß dadurch keinem zügellosen Antinomismus Vorschub geleistet werde, daß die Lösung vom Fluche und vom Zwange uns nicht vom Gehorsam des Gesetzes löset, geht psychologisch betrachtet schon daraus hervor, daß gerade durch unsere Entbindung vom Gesetze, als drohendem und forderndem Buchstaben, die Bindung unseres Gemüthes und Willens an das Gesetz im Geiste der Freiheit oder der inneren Nothwendigkeit vollzogen wird. So lange wir das Gesetz erfüllen müssen, um Gerechtigkeit und Seligkeit zu erlangen, wollen und können wir es nicht erfüllen, nun aber diese dura necessitas von uns genommen, nun wir es zu dem angegebenen Zwecke nicht mehr zu erfüllen brauchen, weil es für uns erfüllt ist, wollen und können wir es erfüllen. — Der Trost und die Kraft aber, welche das gläubige Herz aus der stellvertretenden Gesetzeserfüllung Christi in ihrer einheitlichen Gesammtheit schöpft, liegt auch in allen ihren einzelnen Momenten und Bestandtheilen für dasselbe beschlossen. So tritt z. B. in der Versuchungsgeschichte des Herrn

dem Angefochtenen die friedensvolle und zum eigenen Siege ermuthigende und stärkende Gewißheit entgegen, daß der Feind seiner Seele, den er selbst zu überwinden, in sich zu schwach, schon für ihn überwunden ist. Indem dadurch die beängstigende Furcht vor der Strafe des Unterliegens von ihm genommen ist, thut die freudevolle Dankbarkeit für die geschehene Erlösung sich hervor, welche der Schild des Glaubens ist, durch den wir nun selbst vermögen auszulöschen die feurigen Pfeile des Bösewichtes. So heftet sich der Kindesglaube in seinen einzelnen Schwachheiten an die einzelnen Thaten der Kraft seines Herrn, wie das Gesammtbewußtsein der Unzulänglichkeit unserer Kraft sich an die Totalität der Wirkungen des Erlösers anlehnt.

Es könnte uns nun zunächst eingewendet werden, daß nach der Schilderung, die wir vom thätigen Gehorsam Christi in seinem Verhältniße zum leidenden gegeben, und unserem Nachweise von der absoluten Einheit und Wechselseitigkeit Beider gemäß, doch nichts übrig bleibe, als das gesammte Leben des Herrn entweder unter der Kategorie des leidenden Gehorsams aufzufassen, und somit nur eine Bezahlung unserer Schuld durch Straferduldung zu statuiren, oder umgekehrt, das gesammte Leben Christi als thätigen Gehorsam zu begreifen, und somit nur eine stellvertretende Leistung unserer thätigen Verpflichtung auf das Gesetz zu lehren. Doch einmal ist hierauf zu erwidern, daß wie wir schon gezeigt, zwar alles Leiden des Herrn in absoluter Weise auch als Thun betrachtet werden kann, doch nur in relativer Weise behauptet werden könne, daß all' sein Thun auch Leiden gewesen sei. So daß uns immer der rechtmäßige Ausweg übrig bleibt, eine Reihe von Momenten im Leben des Herrn ihrem überwiegenden Inhalte nach als thätigen Gehorsam, eine andere als leidenden zu denken, und somit eine doppelte Stellvertretung zu gewinnen. Doch meinen wir, dieses Auskunftsmittels nicht einmal zu bedürfen, denn wenn doch zugegeben werden muß, daß

z. B. der Tod des Herrn eben so sehr höchstes Leiden, als höchste Liebesthat gewesen sei, so ist durchaus nicht einzusehen, warum er seinem Zwecke und seiner Wirksamkeit nach nicht auch für das gelten solle, was er an sich gewesen ist; so daß wir uns also keines dogmatischen Betruges schuldig machen, indem wir ihn als doppelte Bezahlung wollen gelten lassen.

Es ist nun aber ferner natürlich, daß die Einwendungen, welche gegen den Begriff der Stellvertretung überhaupt, und speciell gegen die **mors vicaria Christi** erhoben zu werden pflegen, auch die **obedientia Christi activa meritoria** betreffen. Da es hier eigentlich nur unsere Hauptaufgabe ist, das Verhältniß des thätigen Gehorsams Christi zum leidenden, die stellvertretende Bedeutung des letzteren vorausgesetzt, zu erläutern: so können wir uns auf einige andeutende Widerlegungen der gewöhnlichsten und wichtigsten Einwürfe gegen die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung beschränken. Zunächst pflegt mit besonderem Accente hervorgehoben zu werden, daß nach der kirchlichen Versöhnungstheorie nur die Gerechtigkeit, nicht wie die Schrift überall es ausdrücklich geltend mache, die Liebe Gottes im Werke unserer Erlösung sich bethätigt habe. Gott erscheine nach dieser Theorie als ein auf seine Gerechtigkeit eifersüchtiger, nach der Stillung seines Zornes dürstender, so zu sagen als ein Alttestamentlicher Gott, der **coûte qu'il coûte**, seiner Gerechtigkeit zu genügen ein Opfer verlangt habe. Wir gestehen, daß dieser Einwurf uns so bornirt erscheint, daß es im höchsten Grade befremdlich ist, wie bis in die neueste Zeit hinein die Bestreiter der Genugthuungslehre es nicht verschmäht haben, ihn aus der verrosteten Rüstkammer des Socinianismus immer wieder hervorzulangen. — Die Gerechtigkeit, der Zorn Gottes konnten ja ihre volle Befriedigung in dem Tode des Sünders finden, durch den fortgehenden Fluch, durch den fortgehenden Zwang des Gesetzes würde sich ja hinlänglich die Allmacht der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber der Ohnmacht der

menschlichen Ungerechtigkeit manifestirt haben. Wollte Gott seine Gerechtigkeit offenbaren und ihr Genugthuung verschaffen, so bedurfte es keiner neuen Offenbarungsthat in Christo, sondern es durfte der Herr die Menschheit nur den zeitlichen und ewigen Strafen, nur der Verdammniß überlassen, der sie durch Adams Fall verfallen ist. Daß er aber in seinem ewigen Rathschlusse auf ein Mittel ihrer Befreiung, ihrer Erlösung, ihrer Errettung bedacht war, das ist die Frucht und Wirkung seiner wunderbaren, unermüdlichen Liebe gegen das sündige Menschengeschlecht. Freilich mußten die Rechte seiner Gerechtigkeit in seiner Liebesthat unserer Versöhnung mit ihm selber gewahrt bleiben, und insofern war die Stellvertretung die nothwendige Bedingung unserer Absolution; doch ist eben die Gerechtigkeit im Werke unserer Erlösung nur gewahrt, während die Liebe als das primum movens, als das eigentliche die Versöhnung stiftende Princip zu betrachten ist. Die Überschwenglichkeit dieser Liebe, welche das Herz zur Anbetung der göttlichen Gnade und Erbarmung gegen die der Sünde und dem Elende anheimgefallene Creatur fortreißt, tritt uns aber besonders überwältigend entgegen, wenn wir die Person des Stellvertreters betrachten. Οὕτω γὰρ, schreibt Johannes Ev. 3, 16: ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Es ist also der υἱὸς μονογενὴς, der ἠγαπημένος Eph. 1, 6, ἐν ᾧ εὐδόκησεν Matth. 3, 17, dem der Vater das Büßen und Bezahlen unserer Schulden auferlegt hat, so daß dies eben als die höchste That seiner Liebe zu betrachten ist, daß er in dem Sohne das Liebste hingebend selbst das Opfer gebracht hat. — Hieraus läßt sich nun schon von vornherein die Grundlosigkeit des zweiten Einwurfes vermuthen, daß nehmlich die Stellvertretung, wie sie auf der einen Seite nur zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit gestiftet wäre, so doch auf der andern Seite eine Ungerechtigkeit gegen Christum enthalte, in-

dem durch dieselbe allem Rechte zuwider der Unschuldige für die Schuldigen zu thun und zu leiden verpflichtet würde. — Doch wenn schon die menschliche Liebe sich nicht der Ungerechtigkeit freuet, wie viel weniger steht zu erwarten, daß die göttliche Liebe, die Liebe des Vaters zum Sohne sich einer Ungerechtigkeit gegen den Geliebten werde schuldig gemacht haben. — Von Ungerechtigkeit könnte ja aber überhaupt nur dann die Rede sein, wenn der Vater dem Sohne das Amt und die Pflicht der Stellvertretung gewaltsam aufgezwungen hätte, nicht aber da, wo wie in unserem Falle die Bürgschaft auf freiwilliger Übernahme beruht, wo die vollkommenste Übereinstimmung des Willens des Sohnes mit dem Willen des Vaters stattfindet, wo die Liebe des Sohnes zum Menschengeschlechte nicht weniger dringend die Versöhnung anbot, als die Liebe des Vaters sie erheischte. Ungerecht kann auch in menschlichen Verhältnissen nur der Richter genannt werden, der einen Schuldenfreien wider seinen Willen zur Bezahlung fremder Schulden verurtheilt; daß aber eine freiwillige Leistung auch vor menschlichem Forum als stellvertretend gilt und dem Gläubiger genugthut, dagegen kann von Rechtswegen keine gegründete Einsprache erhoben werden. Niemand, spricht der Herr Joh. 10, 18, nimmt mein Leben von mir, sondern ich gebe es von mir selber; ich habe es Macht zu geben, und habe es Macht wieder zu nehmen. —

Aus der Betrachtung der eben angeführten menschlichen Verhältnisse pflegt man nun aber einen dritten Einwand herzunehmen, daß nämlich diesen Verhältnissen gemäß der Begriff der Vergebung den der Genugthuung ausschließe. So sagt Stier (Beiträge zur biblischen Theologie S. 34 f.): „Einem vergeben heißt an sich schon, will man nicht leere Worte für wirkliche Begriffe setzen: nicht strafen, weder mich, noch einen anderen für mich; denn dies letztere ist strenge Abrechnung, folglich Gegensatz der Vergebung." Doch verliert dieser Einwurf seine Bedeutung, wenn man bedenkt, daß dort der Stellvertreter eine dem Richter

fremde Person ist, während in unserem Falle, denn der dreieinige Gott ist durch den Sohn versöhnt, der Richter der Menschheit selbst ihr Versöhner ist, der Gläubiger die Schuld in eigener Person bezahlt. Dort vergiebt er dem Schuldigen Nichts, weil ein Anderer ihm die Buße leistet, hier vergiebt er ihm aber Alles, weil er selbst für ihn eintritt.

Zuletzt haben wir noch den Einspruch zu erwägen, daß es der Idee der göttlichen Gerechtigkeit und des Ausflusses derselben des göttlichen Gesetzes an und für sich selbst widerspreche, für einen auf das Gesetz persönlich Verpflichteten einen Anderen einstehen zu lassen, so wie auch die Leistung eines Einzelnen für die Leistung des ganzen Geschlechtes anzunehmen. Es sei die unauflösliche Forderung der Gerechtigkeit, daß Jeder für sich selbst das Gesetz erfülle und für sich selbst die Strafe der Übertretung leide, so daß also kein Bruder den anderen erlösen könne, und selbst wenn man die Vereinbarung der Idee der Gerechtigkeit mit der der Stellvertretung zugeben wollte, würde doch immer in unserem speciellen Falle durch die Stellvertretung Christi die Gerechtigkeit Gottes zu kurz kommen, insofern hier der Gehorsam des Einen für den Gehorsam der Vielen gelten solle, die zeitlichen Leiden des Einen für die ewigen Strafen der Menschheit einstehen sollen. — Wir könnten uns hier nun zuvörderst wiederum auf die Analogie der irdischen Rechtsverhältnisse berufen, welche keinesweges, die freiwillige Übernahme vorausgesetzt, jede Übertragung der Schuld und Leistung ausschließen. Doch ist vor Allem zu bemerken, daß Christus überhaupt weder als ein der Menschheit Fremder noch als ein ihr als Einzelner Gegenüberstehender betrachtet werden kann. — Christus ist die Menschheit, deshalb kann er sie auch vertreten. Wir werden hier auf die tiefsinnige Lehre der Kirche von der Ἀνυποστασία der menschlichen Natur Christi geführt. Es liegt darin angedeutet, daß in Christo dem Gottmenschen nicht ein einzelnes menschliches Individuum, sondern die ganze Menschheit

erschienen sei. Müßten wir der menschlichen Natur in Christo ein in sich vollendetes, selbstständiges Selbstbewußtsein zuschreiben, so hätten wir eben an ihm nur eine einzelne Person, die dann allerdings nur für einen Einzelnen, nicht aber für eine Gesammtheit eintreten könnte; so aber ist die menschliche Natur in das Selbstbewußtsein der göttlichen aufgenommen, und der Gottmensch weiß sich nun nicht als dieser oder jener Mensch, als dieses einzelne, selbstständig in sich abgeschlossene Individuum, sondern er weiß sich als der Gott, der nicht ein Mensch ist, sondern Mensch ist überhaupt. Weil also in Christo die menschliche Natur erschienen ist, so ist er kein der Menschheit Fremder, weil die menschliche Natur im Gegensatz zur in sich fertigen menschlichen Person in ihm erschienen ist, so ist er kein Einzelner aus der Gattung. Er ist der Mensch κατ᾽ ἐξοχὴν, der Gesammtmensch, der zweite Adam. Wenn wir so die Person des Gottmenschen gleichsam von oben nach unten, nicht in umgekehrter Weise von unten nach oben construiren, d. h., wenn wir ihn als den Menschen fassen, der weil er der menschgewordene Gott ist, der Gesammtmensch ist, nicht als den Menschen, der, weil er der Gesammtmensch ist, über die Menschheit hinausweisend sich als Gott erweiset, in diesem Sinne also müssen wir Dorner beistimmen, welcher in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi S. 527 f. sagt: „Wie die Natur sich nicht blos in der Idee eines Menschen zur Einheit versammelt, sondern im wirklichen Menschen, so faßt sich auch die Menschheit nicht zusammen in einer bloßen Idee, einem idealen Christus, sondern in dem wirklichen Gottmenschen, der ihre Totalität persönlich darstellt, und aller einzelnen Individualitäten Urbilder, oder ideale Persönlichkeiten in sich versammelt." Diesen Gedanken spricht auch das schöne Kirchenlied „Eins ist Noth," in treffender und überraschender Weise in den Worten aus: „Wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet, wo alle vollkommene Fülle erscheinet."

Die Anschauung des christlichen Dichters spricht hier mit vollkommener dogmatischer Präcision, nicht etwa: Wo Gott und ein Mensch sich in Einem vereinet, sondern: Wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet. So erkennt auch das Bewußtsein jedes einzelnen Gläubigen, daß Christus sein Vertreter sei und doch zugleich der Vertreter der ganzen Welt. Indem er den Erlöser ganz für sich hat, neidet er ihn doch keinem anderen, sondern weiß, daß aus seiner Fülle alle satt werden können, und wünschet sehnlich, daß sie alle aus derselben nehmen mögen Gnade um Gnade. — Wie in dieser Weise Christus objektiv als der rechtmäßige Stellvertreter der gesammten Menschheit dasteht, weil die gesammte Menschheit in ihm erschienen ist, so gewinnt nun aber ferner der Einzelne subjektiv nur Theil an seinem Versöhnungswerke durch den Glauben. Dadurch wird Christi Thun und Christi Leiden sein eigenes Thun und eigenes Leiden, Christi Gerechtigkeit die seine, und wie Gott in Christo die Gesammtheit als versöhnet schaut, so hat nun auch der Einzelne der Gläubigen das Recht, als ein in Christo Gerechter ihm gegenüberzutreten. Christus ist das Haupt, wir sind die Glieder; durch den Glauben wird das Individuum diesem geistigen Organismus eingegliedert und erhält nun gleichsam seinen Theil von der geheiligten Gattung, die in Christo erschienen ist. Er ist der Weinstock, wir sind die Reben; der Weinstock besteht aber aus der Totalität der Reben, und die einzelne Rebe bildet einen integrirenden Theil des Weinstocks, sie zieht ihr Leben aus demselben und nimmt gleichsam ihre selbstständige, individuelle Existenz aus ihm zurück. So ist Christus die Totalität der geheiligten Menschheit und jedes einzelne Glied seiner Gemeinde nimmt durch den Glauben gleichsam ihre geheiligte Individualität aus dieser Totalität zurück. — Will man nun endlich, um die Stellvertretung Christi als dennoch der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit nicht genügend zu erweisen, auf die Masse der Leistungen, welche der

gesammten Menschheit auferlegt sind, und auf die ewige Dauer ihrer verschuldeten Strafen recurriren, während Christi Thaten nur beschränkter Zahl, und seine Leiden nur beschränkter Zeit gewesen seien: so ist zu erwidern, daß man auf diese Weise das mechanische numerare dem dynamischen ponderare vorzieht, indem in unserem Falle der intensive Werth des Thuns und Leidens Christi, des Gottmenschen, den extensiven Mangel überreichlich ergänzt. Denn höher wird mit Recht die momentane freiwillige Erniedrigung des Fürsten geschätzt, als die lebenslängliche berufsmäßige Niedrigkeit des Knechtes.

Unserer ganzen bisherigen Rechtfertigung des Begriffes der Stellvertretung liegt nun aber ein gleichfalls mannigfach angefochtener Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu Grunde, zu dessen Vertheidigung wir um so mehr das Nöthige beizubringen haben, weil sonst unsere eben gegebene Durchführung einem festen Aufbau gliche, dem die sichere Basis fehlt. Es sind hier zunächst die aus dem gewöhnlichen Leben hergenommenen, niederen Einwendungen zu betrachten. Es wird darauf aufmerksam gemacht, daß auch in menschlichen Verhältnissen der persönlich Beleidigte das Recht und die Pflicht habe, von der Rache abzustehen und ohne Strafe dem Beleidiger zu vergeben. Es wird ferner auf das Analogon der Strafgerechtigkeit des Vaters, des Erziehers hingewiesen, welche nur den Zweck der Besserung, nicht den der Vergeltung habe. So könne auch die göttliche Gerechtigkeit die Strafe über das Menschengeschlecht nur zum Zwecke der Erziehung, nicht zum Zwecke der Selbstgenüge verhängen. — Doch findet bei diesen Gegenreden eine Verwechselung der privaten und der öffentlichen, der väterlichen und der richterlichen Gerechtigkeit statt. Die Strafe des Richters ist und bleibt, trotz aller Einsprachen eines verzärtelten Zeitgeistes, in ihrem unmittelbarsten Zwecke Vergeltung, Gesetzesgenugthuung, objektive Rache. Das zu rächende Objekt ist eben das beleidigte Gesetz. Wäre Besse-

rung der ursprüngliche Hauptzweck der richterlichen Strafe,*) so müßte die Bekehrung des Mörders den Vollzug des Todesurtheils hemmen und aufheben. Es liegt aber im Gegentheil die höchst frappante psychologische Erfahrung vor, daß jedesmal das vom Geiste Gottes geschärfte Gewissen des bekehrten Missethäters sich durch die ihm zugesicherte göttliche Absolution keineswegs von der Verhaftung unter die menschliche Strafe freigesprochen fühlt, sondern im Gegentheil die Vollstreckung derselben als ein nicht zu beugendes Recht der vergeltenden Gerechtigkeit dringend fordert. — Gott aber ist das lebendige, persönliche Gesetz, und somit mit Recht nicht nur Richter und Parthei zugleich, sondern auch mit Recht der Rächer seiner selbst. — Bedeutender erscheint nun aber zweitens der metaphysische Einwand, daß durch die Entgegensetzung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, welche die Grundlage der Stellvertretungslehre bilde, ein Dualismus, eine anthropomorphistische Trennung der Eigenschaften in die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens hineinverlegt werde. Wir versuchen eine begriffliche Construction des wahren Verhältnisses der hier in Betracht kommenden göttlichen Eigenschaften zur Lösung dieser Schwierigkeit. Gott ist die Liebe, d. h. er ist der Dreieinige, er ist die Liebe seiner selbst, die Liebe zum Sohne.**) Da in

*) Die flache Abschreckungstheorie, welche einen untergeordneten Nebenzweck zum Hauptzwecke der Strafe erhebt, können wir hier füglich unberücksichtigt lassen.

**) Vgl. Augustin. de Trinit. lib. VIII: Vides Trinitatem, si caritatem vides — nam tres sunt, amans, amatus et mutuus amor, und Sartorius: Die Lehre von der heiligen Liebe S. 7 f.: „Gott ist die Liebe, nicht blos als Schöpfer und Erhalter der Welt, er ist es überhaupt nicht durch die Welt und in der Welt nur; nicht durch ein Anderes als er selbst, nicht per accidens, er ist es seinem Wesen nach durch sich selbst, in sich selbst, für sich selbst von Ewigkeit; er ist die absolut persönliche Liebe. Nun ist aber das Subjekt der Liebe nicht ohne das Objekt derselben, die persönliche Liebe nicht ohne persönlichen Gegenstand, ohne den sie nur Ich- oder Selbstsucht wäre; darum heischet das Ich ein Du, die erste eine zweite Person;

in seiner Liebe die absolute Hingabe seiner selbst an sich selbst gesetzt ist, so ist er in dieser absoluten Selbsthingabe zugleich die absolute Selbsterhaltung, d. h. er ist eben so sehr die Heiligkeit als er die Liebe ist, er ist die heilige Liebe. Denn Gottes Heiligkeit ist seine Liebe zu sich selbst, dem absolut und dem allein Guten. Ist Gott die heilige Liebe, die absolute Selbstbejahung, so ist er eben damit die absolute Verneinung seines Gegensatzes. — Die Welt ist eine Offenbarung des göttlichen Wesens, der Rathschluß ihrer Schöpfung ist von Ewigkeit gefaßt im Sohne, der Mensch ihr Haupt und ihre Blüthe ist in Gemeinschaft mit den anderen vernünftigen Creaturen geschaffen zu dem göttlichen Ebenbilde, nach dem Bilde des Sohnes. Darum muß Gott mit innerer Nothwendigkeit seines Wesens sein Bild suchen und umfangen in der Welt, und fliehen und abstoßen jede Verkehrung, jede Verzerrung, jede Schändung seines Bildes. Er kann sie nicht vergeben, ohne sein Wesen, welches die heilige Liebe ist, aufzugeben. — Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit spricht nun die Beziehung der heiligen Liebe Gottes auf die Welt aus. Die göttliche Gerechtigkeit ist die segnende und lohnende Zukehr der

---

denn die Liebe ist das Einssein unterschiedener Persönlichkeiten. Gott als alleiniges Ich, als bloßes Subjekt gedacht, wäre der absolute Egoismus, also das Gegentheil der Liebe; ja da ein Subjekt ohne Objekt so nichtig, so gedankenlos ist wie ein Denken ohne Gedanke, so wäre er überhaupt nicht persönlich, wenn er nicht sub- und objektiv persönlich wäre. Darum so wahr Gott die persönliche Liebe ist und so wahr die Liebe nicht ohne Gegenstand, nicht ohne Geliebten, so wahr ist er auch beides, sowohl der Liebende als der Geliebte, sowohl der Vater als der Sohn (ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός Matth. 3, 17. 17, 5. Joh. 3, 35. 5, 20. 17, 24. Eph. 1, 4.)" und S. 11: „Nothwendig gehört zur Gemeinschaft, zum Einheitsbunde der Liebe sowohl das Geben (amare) und das Empfangen (amari), als auch das Erwiedern derselben (redamare), oder die Gegenliebe. Diese erwiedernde, gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, ausgehend von Beiden, gehet darum doch nicht in zwei Auswirkungen auseinander, sondern einet ihre Fälle und concentrirt sich als heiliger Geist zur dritten Hypostase. In ihm, dem dritten, schließet sich die Zweiheit des Vaters und des Sohnes zu unzertrennlicher Einigung, und also zur Dreinigkeit zusammen (trinitas reducit dualitatem ad unitatem)."

rung der ursprüngliche Hauptzweck der richterlichen Strafe,*) so müßte die Bekehrung des Mörders den Vollzug des Todesurtheils hemmen und aufheben. Es liegt aber im Gegentheil die höchst frappante psychologische Erfahrung vor, daß jedesmal das vom Geiste Gottes geschärfte Gewissen des bekehrten Missethäters sich durch die ihm zugesicherte göttliche Absolution keinesweges von der Verhaftung unter die menschliche Strafe freigesprochen fühlt, sondern im Gegentheil die Vollstreckung derselben als ein nicht zu beugendes Recht der vergeltenden Gerechtigkeit dringend fordert. — Gott aber ist das lebendige, persönliche Gesetz, und somit mit Recht nicht nur Richter und Parthei zugleich, sondern auch mit Recht der Rächer seiner selbst. — Bedeutender erscheint nun aber zweitens der metaphysische Einwand, daß durch die Entgegensetzung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, welche die Grundlage der Stellvertretungslehre bilde, ein Dualismus, eine anthropomorphistische Trennung der Eigenschaften in die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens hineinverlegt werde. Wir versuchen eine begriffliche Construction des wahren Verhältnisses der hier in Betracht kommenden göttlichen Eigenschaften zur Lösung dieser Schwierigkeit. Gott ist die Liebe, d. h. er ist der Dreieinige, er ist die Liebe seiner selbst, die Liebe zum Sohne.**) Da in

*) Die flache Abschreckungstheorie, welche einen untergeordneten Nebenzweck zum Hauptzwecke der Strafe erhebt, können wir hier füglich unberücksichtigt lassen.

**) Vgl. Augustin. de Trinit. lib. VIII: Vides Trinitatem, si caritatem vides — nam tres sunt, amans, amatus et mutuus amor, und Sartorius: Die Lehre von der heiligen Liebe S. 7 f.: „Gott ist die Liebe, nicht blos als Schöpfer und Erhalter der Welt, er ist es überhaupt nicht durch die Welt und in der Welt nur; nicht durch ein Anderes als er selbst, nicht per accidens, er ist es seinem Wesen nach durch sich selbst, in sich selbst, für sich selbst von Ewigkeit; er ist die absolut persönliche Liebe. Nun ist aber das Subjekt der Liebe nicht ohne das Objekt derselben, die persönliche Liebe nicht ohne persönlichen Gegenstand, ohne den sie nur Ich- oder Selbstsucht wäre; darum heischet das Ich ein Du,. die erste eine zweite Person;

in seiner Liebe die absolute Hingabe seiner selbst an sich selbst gesetzt ist, so ist er in dieser absoluten Selbsthingabe zugleich die absolute Selbsterhaltung, d. h. er ist eben so sehr die Heiligkeit als er die Liebe ist, er ist die heilige Liebe. Denn Gottes Heiligkeit ist seine Liebe zu sich selbst, dem absolut und dem allein Guten. Ist Gott die heilige Liebe, die absolute Selbstbejahung, so ist er eben damit die absolute Verneinung seines Gegensatzes. — Die Welt ist eine Offenbarung des göttlichen Wesens, der Rathschluß ihrer Schöpfung ist von Ewigkeit gefaßt im Sohne, der Mensch ihr Haupt und ihre Blüthe ist in Gemeinschaft mit den anderen vernünftigen Creaturen geschaffen zu dem göttlichen Ebenbilde, nach dem Bilde des Sohnes. Darum muß Gott mit innerer Nothwendigkeit seines Wesens sein Bild suchen und umfangen in der Welt, und fliehen und abstoßen jede Verkehrung, jede Verzerrung, jede Schändung seines Bildes. Er kann sie nicht vergeben, ohne sein Wesen, welches die heilige Liebe ist, aufzugeben. — Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit spricht nun die Beziehung der heiligen Liebe Gottes auf die Welt aus. Die göttliche Gerechtigkeit ist die segnende und lohnende Zukehr der

---

denn die Liebe ist das Einssein unterschiedener Persönlichkeiten. Gott als alleiniges Ich, als bloßes Subjekt gedacht, wäre der absolute Egoismus, also das Gegentheil der Liebe; ja da ein Subjekt ohne Objekt so nichtig, so gedankenlos ist wie ein Denken ohne Gedanke, so wäre er überhaupt nicht persönlich, wenn er nicht sub- und objektiv persönlich wäre. Darum so wahr Gott die persönliche Liebe ist und so wahr die Liebe nicht ohne Gegenstand, nicht ohne Geliebten, so wahr ist er auch beides, sowohl der Liebende als der Geliebte, sowohl der Vater als der Sohn (ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός Matth. 3, 17. 17, 5. Joh. 3, 35. 5, 20. 17, 24. Eph. 1, 4.)" und S. 11: „Nothwendig gehört zur Gemeinschaft, zum Einheitsbunde der Liebe sowohl das Geben (amare) und das Empfangen (amari), als auch das Erwiedern derselben (redamare), oder die Gegenliebe. Diese erwiedernde, gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, ausgehend von Beiden, gehet darum doch nicht in zwei Auswirkungen auseinander, sondern einet ihre Fälle und concentrirt sich als heiliger Geist zur dritten Hypostase. In ihm, dem dritten, schließet sich die Zweiheit des Vaters und des Sohnes zu unzertrennlicher Einigung, und also zur Dreinigkeit zusammen (trinitas reducit dualitatem ad unitatem)."

heiligen Liebe Gottes zu der sein Bild rein und ungetrübt darstellenden Menschenwelt, sie ist die den Fluch und die Strafe zurücklassende Rückkehr der heiligen Liebe Gottes von der sein Bild entstellenden Menschheit zu sich selbst. So finden wir eine absolute Einfachheit des göttlichen Wesens, die sich nur je nach der doppelseitigen Stellung des Menschengeschlechtes zu demselben auch doppelseitig offenbart. Wer nun für die gefallene Menschheit von Seiten Gottes ein Vergessen ihres Falles prätendiren wollte, der gerade würde ächt anthropomorphistisch die heilige Liebe Gottes zur unheiligen Schwachheit der Menschen erniedrigen. Gott kann die einmal von Seiten der Menschheit faktisch geschehene Negation seiner selbst nimmermehr vergessen, sondern er muß sie negiren in Ewigkeit. Darin eben zeigt sich die Wahrhaftigkeit und Energie seines Wesens, der heiligen Liebe. Diejenigen, welche durch die Umkehr der gefallenen Menschheit zur ursprünglichen Heiligkeit, welche ein Gott ohnehin geschuldeter Tribut ist, die frühere Schuld des Abfalls gesühnt sein lassen, versündigen sich an dem Ernste dieses Begriffes der Wahrhaftigkeit und Energie der heiligen Liebe Gottes. Somit ist also die gefallene Menschheit unwiderruflich der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen. Die heilige Liebe Gottes ist ein leuchtendes und wärmendes, aber auch ein verzehrendes Feuer. Die Behauptung, daß der Ernst der heiligen Liebe Gottes sich nur gegen die gegenwärtig vorhandene, nicht gegen die vergangene Sünde richte, welche also eigentlich nur einen wechselnden Habitus, nicht einen bleibenden Reatus derselben, oder doch wenigstens nur einen durch den vorhandenen Habitus bedingten Reatus, anerkennt, tritt eben nur als eine bloße Behauptung und Voraussetzung auf, die sich weder durch die Idee des im Worte Gottes und im Gewissen des Menschen geoffenbarten Wesens Gottes, noch durch die Analogie der irdischen Rechtsverhältnisse, welche auf dieser höheren Idee beruhen, zu rechtfertigen vermag. Sie zieht vielmehr, was sie gerade zu vermeiden sucht, Gott in das Gebiet

des Endlichen und Zeitlichen herab, indem sie in Ihm ein Vergessen setzt, bei dem sich nur ein ewiges Gedenken findet; sie macht den Herrn der Zeiten zu der Zeiten Knecht, indem sie für Ihn eine Vergangenheit statuirt, für den nur eine absolute Gegenwart vorhanden. — Indem nun die schaffende Liebe Gottes, welche als ein freier Akt der Selbstentäußerung, der Erniedrigung *) auf seiner wesentlichen Liebe ruhend und aus ihr hervorgehend zu denken ist, sich als erlösende Liebe hervorthat, so war damit, wie aus dem bisher Erörterten klar ist, die Nothwendigkeit der Stellvertretung von selbst gegeben. Denn in Christo ist eine neue heilige Menschheit geschaffen, auf der das Wohlgefallen der heiligen Liebe Gottes ruht, an Christo ist der Fluch der heiligen Liebe Gottes über die alte, unheilige Menschheit vollzogen, so daß die Doppelbeziehung der heiligen Liebe Gottes auf die sündige Welt, welche sich in dem Begriffe der strafenden und fordernden Gerechtigkeit, und der erlösenden Liebe ausspricht, in ihm vermittelt, und weil der Rathschluß Gottes der Versöhnung der Welt mit sich selber ein ewiger ist, durch Christi Werk die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens von Ewigkeit erhalten ist. Die heilige Liebe Gottes hat sich in Ihm eben so sehr als Straf- und Zwanggerechtigkeit wie als Erlöserliebe manifestirt, denn die gefallene Menschheit ist in ihm gestraft und geheiligt und durch Strafe und Gehorsam errettet.

Nachdem wir nun so den Begriff der stellvertretenden Gesetzeserfüllung Christi gerechtfertigt, haben wir noch anhangsweise und in der Kürze die Frage zu beantworten, ob denn auch der Erfüllung des Ceremonialgesetzes von Seiten des Herrn diese stellvertretende Bedeutung beizulegen sei? Die Antwort wird bejahend ausfallen müssen. Denn da für das Volk Israel kein Unterschied zwischen Moral- und Ceremonialgesetz existirte, sondern beides für dasselbe in gleicher Weise absolute und unverbrüchliche Satzung des

*) Treffend nennt Hamann die Schöpfung ein Werk göttlicher Demuth. Vgl. Sartorius a. a. O. Zweites Kapitel. Von der Schöpfung.

Herrn war: so bedurfte es für Israel einer Erfüllung des Νόμος nach allen seinen Theilen, wenn es vom Fluche und Zwange des Νόμος erlöset werden sollte. Diese Einheit der תּוֹרָה des alten Bundes, diese Identität ihrer einzelnen Bestandtheile in Hinsicht auf ihre Verbindlichkeit, tritt auch besonders klar in der ganzen Argumentation des Galaterbriefes hervor. Μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, schreibt der Apostel K. 5, V. 3, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι. Und K. 4, V. 3, nennt er das gesammte Mosaische Gesetz τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ein Ausdruck, der zunächst nur auf das Ceremonialgesetz zu passen scheint, an unserer Stelle aber auf das ganze Gesetz, mit Einschluß des Ceremonialgesetzes, zu beziehen ist. Von diesen στοιχεῖα τοῦ κόσμου hat nun Christus das Volk Israel nach V. 4. u. 5., durch seine Stellvertretung erlöst. Die Identität des Ceremonial- und Moralgesetzes in Hinsicht auf seine Verbindlichkeit für Israel ist endlich schon im Dekalogus dadurch ausgesprochen, daß das Sabbathsgebot, gleichsam als Repräsentant des gesammten Ceremonialgesetzes, in einer Reihe mit den Moralgeboten aufgeführt ist. Dies, beiläufig bemerkt, zur Widerlegung derer, welche aus dieser Zusammenstellung ohne Weiteres auf eine ewige, auch unter dem N. B. in gleicher Weise wie im A. gültige Verbindlichkeit des dritten Gebotes schließen.

Dritter Abschnitt.

Die Wirkung des thätigen Gehorsams Christi.

Wir haben Gesetzeserfüllung als den Begriff, Stellvertretung als den Zweck des thätigen Gehorsams Christi aufgefunden, seine Wirkung ist nun unsere Gerechterklärung als das positive Moment unserer Rechtfertigung. Es kömmt hier zunächst auf eine Entwickelung des Begriffes der δικαίωσις an. Es scheint zwar, als könnten wir hierbei von der Voraussetzung als einer allgemein zugegebenen ausgehen, daß δικαιοῦν durchgehend im Neuen Testamente und besonders da, wo es von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott gebraucht wird, terminus forensis in der Bedeutung „für gerecht erklären" sei. Vgl. hierüber Winzer: De vocabulis δίκαιος, δικαιοσύνη et δικαιοῦν in Pauli ad Romanos epistola. Lipsiae 1831. p. 13. Usteri: Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes. 5te Aufl. S. 86 ff. und die meisten neueren Commentatoren zu Römer 1, 17., insonderheit Rückert, Fritzsche, Reiche, De Wette. Doch hat der von der älteren katholischen Exegese sanktionirte physikalische Begriff des „Gerechtmachens" *) bis auf die neueste Zeit auch bei nichtkatholischen

---

*) Treffend charakterisirt Chemnitz (Examen concilii Tridentini Folioausgabe, P. I, p. 130.) die katholische Ansicht in folgenden Worten: Simpliciter contendunt Pontificii, verbum justificare proprie significare talem motum seu mutationem ab injustitia ad justitiam, sicut quando in physicis motibus una qualitas expellitur et alia introducitur. Talem enim volunt esse rationem compositionis, qualis est in verbo sanctificare, vivificare, calefacere, frigefacere etc.

κενοῦν, μεστοῦν, πιστοῦν, τελειοῦν, φανεροῦν u. A. Nach der Analogie derselben wäre also δικαιοῦν so viel als δίκαιον ποιεῖν, „gerecht machen." Es ist nun aber hierbei von vornherein durch den Begriff des Adjektivums δίκαιος der Begriff einer physischen Umwandlung, wie er z. B. bei τυφλοῦν, ὀρθοῦν u. A. statt findet, wenigstens wenn das Objekt des δικαιοῦν eine Person und nicht eine Sache ist, ausgeschlossen. Ich kann einen Ungerechten nicht auf dem Wege physischer Umwandlung zu einem Gerechten machen, sondern ich kann ihn nur gerecht machen entweder durch Belehrung oder durch Erklärung. Wenigstens lag jener theologische Begriff des wirklichen Gerechtmachens der Anschauung des Alterthums, und somit auch dem Gebrauche der Profanliteratur ganz fern. Ist das Objekt des δικαιοῦν eine Sache, so könnte eher jene Bedeutung des Machens im eigentlichen Sinne des Wortes statt finden, so daß das δικαιοῦν dann dem ὀρθοῦν synonym wäre. Doch ist auch hier diese Bedeutung nicht nothwendig herrschend, sondern das δικαιοῦν kann eben sowohl, wenn es für δίκαιόν τι ποιεῖν, als wenn es für δίκαιόν τινα ποιεῖν steht, ein Gerechtmachen durch Erklärung bedeuten. Diese Bedeutung des Machens durch Erklärung findet sich im Griechischen auch, z. B. bei dem Worte ἀξιοῦν, welches „für würdig erachten, für werth halten," d. i. „etwas für würdig erklären, durch Erklärung zu etwas würdigem machen" bedeutet. Eben so ὁμοιοῦν τί τινι „eine Sache einer anderen ähnlich machen" nehmlich durch Erklärung, d. i. „sie für ähnlich erklären, vergleichen." Ähnliche Spracherscheinungen finden sich auch im Lateinischen und im Deutschen; so in den Redensarten „virtutem alicui tribuere, einen fromm, schlecht machen, zum Lügner, zum Diebe machen." So ist nun auch δικαιοῦν wirklich bei den Griechischen Profanscribenten so viel als „etwas durch Erklärung gerecht machen, d. i. etwas für recht oder billig erachten, als Recht erkennen, erklären, festsetzen, δίκαιόν τι ποιεῖσθαι." Das Objekt des Ma-

chens ist hier eine Sache, ist das Objekt eine Person, also δικαιοῦν nicht so viel als δίκαιόν τι ποιεῖσθαι, sondern so viel als δίκαιόν τινα ποιεῖν, so tritt die Bedeutung „Jemanden richten, strafen, züchtigen, verurtheilen" ein, d. h. ihn durch Strafe, als die Sühne seiner Ungerechtigkeit, gerecht, der Gesetzesforderung entsprechend machen. Hier findet also allerdings eine **thatsächliche** Veränderung ganz eigenthümlicher Art, immer aber keine physische Umwandlung statt. — Gehen wir nun von dem Gebrauche der Profanliteratur auf den hellenistisch-biblischen Sprachgebrauch über, der zwar niemals einem Worte einen der etymologischen Grundbedeutung widersprechenden Sinn beilegen darf, aber doch sobald er sich nur grammatisch-logisch rechtfertigen läßt, nicht an den Usus der Profanliteratur gebunden ist: so tritt zunächst in den heiligen Schriften des Alten Testamentes das δικαιοῦν bei den LXX als stehende Übersetzung des הִצְדִּיק auf. Δικαιοῦν erscheint bei den LXX meist mit dem Objekte einer Person construirt, und ist dann weder im Sinne der Profanliteratur „strafen" gebraucht, noch in der Bedeutung „durch physische Umwandlung, durch Eingießung gerechter Qualitäten aus einem Ungerechten einen Gerechten machen," sondern stets sensu forensi: „Jemanden durch richterlichen Spruch gerecht machen, d. h. ihn für gerecht erklären." So zunächst Exodus 23, 7: Von der Sache der Lüge sollst du ferne sein, und den Unschuldigen und Gerechten sollst du nicht morden, כִּי לֹא־אַצְדִּיק רָשָׁע denn ich rechtfertige nicht den Frevler, d. i. erkläre ihn nicht für gerecht, spreche ihn nicht frei, lasse ihn nicht ungestraft; die LXX übersetzen vom Grundtexte abweichend, aber doch den juridischen Begriff des הִצְדִּיק beibehaltend, καὶ οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων. Eine dieser Übersetzung analoge Stelle findet sich wirklich Jesaias 5, 23: מַצְדִּיקֵי רָשָׁע עֵקֶב שֹׁחַד, die LXX: οἱ δικαιοῦντες τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων. Ferner Deuteronomium 25, 1: So ein Hader ist zwischen Männern, so sollen sie vor

Gericht treten, daß man sie richte, וְהִצְדִּיקוּ אֶת־הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת־הָרָשָׁע und den Gerechten für gerecht erkläre und den Schuldigen für schuldig, die **LXX**: *καὶ δικαιώσωσι τὸν δίκαιον καὶ καταγνῶσι τοῦ ἀσεβοῦς.* Eben so 1 Könige 8, 32: Höre Du im Himmel und richte Deine Knechte, daß Du den Schuldigen für schuldig und den Gerechten für gerecht erklärest, לְהַרְשִׁיעַ רָשָׁע וּלְהַצְדִּיק צַדִּיק, die **LXX**: *ἀνομηθῆναι ἄνομον — δικαιῶσαι δίκαιον.* (Vgl. die Parallelstelle 2 Chron. 6, 23.) Desgleichen Proverbia 17, 15: Wer den Schuldigen unschuldig und den Unschuldigen schuldig spricht, מַצְדִּיק רָשָׁע וּמַרְשִׁיעַ צַדִּיק, die **LXX**: *ὃς δίκαιον κρίνει τὸν ἄδικον, ἄδικον δὲ τὸν δίκαιον,* — Jehovahs Greuel sind beide zusammen. In allen diesen Stellen ist הִצְדִּיק *δικαιοῦν* offenbar ein terminus forensis in der Bedeutung: „lossprechen, für gerecht erklären," weshalb auch in der zuletzt angeführten Stelle *δικαιοῦν* mit *δίκαιον κρίνειν* vertauscht ist *). Besonders wichtig für unseren Zweck ist aber Psalm 143, 2, weil hier nicht vom menschlichen oder göttlichen Gerichte über einzelne Vergehungen, sondern von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott im theologischen Sinne des Wortes die Rede ist. Die Stelle lautet: Und gehe nicht ins Gericht mit Deinem Knechte, כִּי לֹא־יִצְדַּק לְפָנֶיךָ כָל־חָי, die **LXX**: *ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν.* **Kal** tritt hier wie öfter in die Bedeutung des **Hophal**. „Für gerecht erklärt werden" ist so viel als „gerecht sein durch richterliche Erklärung." **)

*) Hiob 32, 2. ist die Umschreibung *δίκαιον ἀποφαίνειν* gebraucht. Gegen Hiob entbrannte sein Zorn עַל־צַדְּקוֹ נַפְשׁוֹ מֵאֱלֹהִים, *διότι ἀπέφηνεν ἑαυτὸν δίκαιον ἐναντίον κυρίου.* Vgl. K. 13, 18: Wohlan! ich lege meine Sache (מִשְׁפָּט) vor, יָדַעְתִּי כִּי־אֲנִי אֶצְדָּק, die **LXX**: *οἶδα ἐγὼ, ὅτι δίκαιος ἀναφανοῦμαι.*

) Vgl. Hiob 9, 2: Fürwahr, ich weiß, daß es also ist, וּמַה־יִּצְדַּק אֱנוֹשׁ עִם־אֵל, die **LXX: *πῶς γὰρ ἔσται δίκαιος βροτὸς παρὰ κυρίῳ.* Eben so 25, 4. — Vgl. auch 11, 2. 15, 14. 22, 3. u. sonst. Wie im Hebräischen **Kal** für **Hophal**, steht hier im Griechischen *δίκαιον εἶναι* für *δικαιοῦσθαι.*

Dieselbe richterliche Bedeutung des הִצְדִּיק, δικαιοῦν, herrscht nun auch ferner Ezechiel 16, 51: Auch Samaria hat nicht mit der Hälfte deiner Sünden gesündiget. Du hast deiner Gräuel mehr gethan, denn deine Schwester, so daß du sie durch alle Gräuel, die du gethan, gerechtfertigt hast, וַתְּצַדְּקִי אֶת־אֲחוֹתַיִךְ, die LXX: ἐδικαίωσας τὰς ἀδελφάς σου, der Sinn: Deine Schwester, nach der Norm deiner Gesetzesübertretung gemessen, muß für eine solche erklärt werden, die das Gesetz erfüllt hat, d. i. muß für gerecht erklärt werden. (Vgl, auch V. 52, wo sich noch zweimal derselbe Ausdruck findet.) Δικαιοῦν, הִצְדִּיק hat also hier den Sinn: „Die Rechtfertigung Jemandes bewirken“ *). Auch diese Bedeutung leitet sich leicht aus der etymologischen Grundbedeutung: „gerecht machen“ ab. Nehmlich, „gerecht machen durch eigene richterliche Erklärung“ ist so viel als „für gerecht erklären, rechtfertigen;“ „gerecht machen durch fremde richterliche Erklärung“ ist so viel als „Jemandes Rechtfertigung bewirken.“ Diese Bedeutung findet sich auch Genesis 44, 16., wo die Brüder Josephs des Diebstahls beschuldigt sagen, מַה־נִּצְטַדָּק, die LXX: τί δικαιωθῶμεν; d. i. womit sollen wir uns rechtfertigen, machen daß man uns für gerecht erklärt, wodurch sollen wir unsere Rechtfertigung bewirken? — Derselbe Sinn des Wortes ist Jesaias 53, 11. herrschend: Durch sein Erkenntniß er mein Knecht der Gerechte יַצְדִּיק לָרַבִּים. Falsch Gesenius s. v.: Zur Gerechtigkeit führen. Ähnlich De Wette in der Übersetzung: Durch seine Weisheit macht viele gerecht u. s. w. Gerecht machen durch Weisheit, Lehre kann nur so viel sein als: zur Gerechtigkeit führen. —

*) Vgl. die Parallelstelle Jeremias 3, 11: צִדְּקָה נַפְשָׁהּ מְשֻׁבָה יִשְׂרָאֵל מִבֹּגֵדָה יְהוּדָה, die LXX: ἐδικαίωσε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ Ἰσραὴλ ἀπὸ τῆς ἀσυνθέτου Ἰούδα. Das abtrünnige Israel hat im Verhältniß zum untreuen Juda sich gerechtfertigt, die Rechtfertigung seiner Seele bewirkt. — Hierher gehört auch Genesis 38, 26: צָדְקָה מִמֶּנִּי, die LXX: δεδικαίωται Θάμαρ ἢ ἐγώ.

Der gerechte Knecht aber macht die Vielen gerecht nicht durch seine Weisheit, sondern durch die Erkenntniß seiner, durch den Glauben an ihn, an sein versöhnendes Leiden. Daß dies die einzig richtige Erklärung des בְּדַעְתּוֹ sei, wird durch die unmittelbar folgenden Worte: „denn er trägt ihre Schuld,“ bewiesen. Vgl. Hengstenberg, Christologie Th. I, Abth. 2, S. 357. Das versöhnende Leiden des Messias ist also die bewirkende Ursache ihrer Rechtfertigung. „Er macht Viele gerecht,“ ist demnach so viel als: „Er bewirkt ihre Rechtfertigung.“ Richtig bemerkt Hengstenberg a. a. O. S. 358: „Die Construktion des Verbi mit ל erklärt sich aus einer gewissen Modifikation des Verbalbegriffes הִצְדִּיק, mit dem Accusativ justificare, mit ל justitiam afferre.“ Die Septuaginta übersetzen an unserer Stelle ganz abweichend vom Grundtexte. Sie machen Jehovah zum Subjekte, צַדִּיק עַבְדִּי zum Objekte, und verbinden nicht יַצְדִּיק לָרַבִּים, sondern עַבְדִּי לָרַבִּים. Die Worte יַצְדִּיק צַדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים lauten bei ihnen: βούλεται κύριος δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς, der Herr will den Gerechten, der Vielen treu gedient hat, rechtfertigen. Jedenfalls aber bleibt auch hier δικαιοῦν terminus forensis. — Die Bedeutung „Rechtfertigung bewirken, justitiam afferre“ berührt sich nun ferner sehr nahe mit der Bedeutung „Recht verschaffen.“ So übersetzt man wohl am passendsten 2 Samuelis 15, 4: Und Absalon sprach: Wer setzet mich zum Richter im Lande, daß vor mich käme, wer einen Handel und Rechtsstreit hätte, וְהִצְדַּקְתִּיו die LXX: καὶ δικαιώσω αὐτόν, de Wette: So würde ich ihm Recht sprechen, genauer: So würde ich ihm Recht verschaffen; worin sich die Gunstbuhlerei des ungerechten Richters kund thut. Auch diese Bedeutung leitet sich mit Leichtigkeit aus der Grundbedeutung ab. Nehmlich: „Jemanden für gerecht erklären in seinem Rechtsstreite, in seiner Klage, seiner Forderung,“ ist so viel als: „Ihm Recht verschaffen.“ So auch Psalm 82, 3: עָנִי וָרָשׁ הַצְדִּיקוּ, die LXX:

(κρίνατε ὀρφανὸν καὶ πτωχόν), ταπεινὸν καὶ πένητα δικαιώσατε, de Wette richtig: Elenden und Armen schafft Gerechtigkeit. Hierher kann man auch ziehen Jesaias 45, 25: בַּיהוָה יִצְדְּקוּ, die LXX: ἀπὸ κυρίου δικαιωθήσονται, durch Jehovah werden gerechtfertigt, d. h. wird ihnen Recht verschafft, und sein rühmen sich alle Nachkommen Israels. (Obgleich man bei der Auslegung dieser Stelle auch bei der einfachen Grundbedeutung „Rechtfertigen" stehen bleiben könnte.) Eben so Jesaias 50, 8: קָרוֹב מַצְדִּיקִי, die LXX: ἐγγίζει ὁ δικαιώσας με, de Wette: Nah' ist der mir Recht schafft; wer will mit mir hadern? — *) Wie sich nun aus der Bedeutung: „Jemanden in seinem Rechtsstreit, seiner Forderung, seiner Klage für gerecht erklären," der Sinn entwickelt: „Jemandem Recht verschaffen;" so geht endlich aus der Bedeutung: „Jemanden in seinen Reden für gerecht erklären," der Sinn hervor: „Jemandem Recht geben." So Hiob 27, 5: חָלִילָה לִּי אִם־אַצְדִּיק אֶתְכֶם. Die LXX: μή μοι εἴη δικαίους ὑμᾶς ἀποφῆναι, de Wette richtig: Fern sei von mir euch Recht zu geben, eigentlich: Euch in euren Reden für gerecht zu erklären. Hiob 33, 32: Hast du Worte, so erwiedere

---

*) Ezechiel 21, 13 tritt δικαιοῦσθαι als Übersetzung des Pual von בחן auf. Die LXX: διὰ τοῦτο κρότησον ἐπὶ τὴν χεῖρά σου, ὅτι δεδικαίωται (Hebr. [V. 18] כִּי בֹחַן), denn es ist Recht verschafft, Gerechtigkeit geübt, Gericht gehalten worden. Zweimal findet sich auch δικαιοῦν in der Bedeutung: Recht schaffen, bei den LXX als Übersetzung des Hebr. רִיב. Jesaias 1, 17: ῥύσασθε ἀδικούμενον, κρίνατε ὀρφανῷ, καὶ δικαιώσατε χήραν, Hebr.: רִיבוּ אַלְמָנָה. Micha 7, 9: Jehovas Grimm will ich tragen, denn ich sündigte an ihm; עַד אֲשֶׁר יָרִיב רִיבִי, die LXX: ἕως τοῦ δικαιῶσαι αὐτὸν τὴν δίκην μου, bis er meine Sache für gerecht erklärt, d. i. mir Recht schafft, (καὶ ποιῆσαι τὸ κρῖμά μου). So ist es denn auch natürlich, daß das δικαιοῦν „Recht schaffen" sich zuweilen zum Begriffe des „Richtens" identisch mit κρίνειν verallgemeinert. So erscheint es Ezechiel 44, 24 bei den LXX als Übersetzung des Hebr. שָׁפַט. בְּמִשְׁפָּטַי יִשְׁפְּטֻהוּ nach meinen Rechten sollen sie richten, τὰ δικαιώματά μου δικαιώσουσι καὶ τὰ κρίματά μου κρινοῦσιν.

mir; rede, denn ich wünsche צַדְּקֶךָּ, die LXX: θέλω γὰρ δικαιωθῆναί σε, de Wette: Du habest Recht; eigentlich: ich wünsche dir Recht zu geben. Psalm 51, 6: לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ, die LXX: ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου, damit du für gerecht erkläret werdest in deinen Worten, d. i. damit dir Recht gegeben werde, du Recht behaltest in deinen Worten. Jesaias 42, 21: Jehovah gefiel es לְמַעַן צִדְקוֹ, die LXX: ἵνα δικαιωθῇ καὶ μεγαλύνῃ αἴνεσιν. Endlich Jesaias 43, 9: יִתְּנוּ עֵדֵיהֶם וְיִצְדָּקוּ, die LXX: καὶ δικαιωθήτωσαν, sie mögen ihre Zeugen stellen, damit ihnen Recht gegeben werde; und V. 26: Erinnere mich, laß uns zusammen rechten: sprich לְמַעַן תִּצְדָּק, die LXX: ἵνα δικαιωθῇς, damit dir Recht gegeben werde. — Wir haben also, wie das Objekt eine Person ist, folgende Bedeutungen des הִצְדִּיק, δικαιοῦν im Alten Testamente gefunden: „1) Rechtfertigen, 2) Rechtfertigung bewirken, 3) Recht verschaffen, 4) Recht geben,“ welche sich sämmtlich auf die Grundbedeutung „für gerecht erklären,“ reduciren lassen, nehmlich: „1) durch eigene, 2) durch fremde richterliche Erklärung, 3) in seinem Rechtshandel, 4) in seinen Reden Jemanden für gerecht erklären.“ Immer also bleibt das Wort ein terminus forensis im engeren oder weiteren Sinne, je nachdem das Subjekt ein wirklicher Richter oder doch eine richtende Person ist, und es ist ein so recht eigentlich Alttestamentlicher Ausdruck, weil der Rechtsbegriff der Hauptbegriff des Alten Bundes ist. Niemals also findet die Bedeutung statt: „Gerecht machen durch Umwandlung der ungerechten Natur, durch Einflößung gerechter Qualitäten.“ Zu erwähnen ist noch Daniel 12, 3. Es heißt daselbst: Die Lehrer werden leuchten, wie des Himmels Glanz, וּמַצְדִּיקֵי הָרַבִּים wie die Sterne. Die LXX lesen mit veränderten Vokalzeichen וּמִצַּדִּיקֵי, und übersetzen: οἱ συνιέντες λάμψουσιν ὡς ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος, καὶ ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν ὡς οἱ ἀστέρες. Gesenius und de Wette: „Die, welche Viele zur Gerechtigkeit geführt.“ Sie nehmen also

als Grundbedeutung an: „Gerecht machen durch Lehre," nicht „durch richterliche Erklärung." Immer bliebe auch hier der physikalische Begriff ausgeschlossen, und die katholische Dogmatik im Unrechte, welche sich dieser Stelle besonders häufig zur Begründung ihrer Rechtfertigungslehre bediente. Doch scheint auch nichts gegen die Erklärung einzuwenden: „Die, welche Vieler Rechtfertigung bewirken," wie dies ja das Amt der Diener des Wortes ist. Doctores verbi, sagt Calov zu dieser Stelle, per verbum alios justificant, hoc est non erudiunt solum ad justitiam, sed etiam justos efficiunt *), διακονικῶς scilicet et ministerialiter, quia causa sunt ministerialis justitiae et salutis multorum. So wären wir also auch an dieser Stelle nicht gezwungen, neben den von uns aufgefundenen, durchgängig herrschenden Bedeutungen noch eine neue anzunehmen.

Ist nun aber das Objekt הִצְדִּיק, δικαιοῦν eine Sache, so haben wir zwar auch dann schon Beispiele (vgl. einige von den in unserer vorletzten Anmerkung angeführten) gefunden, in denen die juridische Bedeutung bestehen bleibt; doch tritt in diesem Falle allerdings zuweilen der Begriff des Gerechtmachens im eigentlichen Sinne des Wortes ein. Zwar Daniel 8, 14. scheint kaum hierher zu ziehen; denn einmal übersetzen die LXX die Worte וְנִצְדַּק קֹדֶשׁ nicht etwa καὶ δικαιωθήσεται τὸ ἅγιον, sondern καὶ καθαρισθήσεται τὸ ἅγιον: und dann ist diese Übersetzung des נִצְדַּק nicht nur nicht nothwendig, sondern nicht einmal wahr-

*) Wir bemerken hier bei Gelegenheit des justos efficiunt einen sonderbaren Irrthum Winzer's a. a. O. S. 13. Er wirft dem Melanchthon Inconsequenz in der Erklärung des Wortes δικαιοῦν vor, weil er Apolog. Conf. p. 82 geschrieben habe: Hactenus satis copiose ostendimus, — quod sola fide justificemur, hoc est, ex injustis *justi efficiamur* seu *regeneremur*. Zu dem justi efficiamur ist aber offenbar hinzuzudenken: „durch richterliche Erklärung von Seiten Gottes," und regeneremur ist hier im Unterschiede von renovemur zu verstehen, wie auch z. B. Joh. Gerhard häufig die regeneratio von der renovatio wie Rechtfertigung und Heiligung unterscheidet.

scheinlich. Vielmehr interpretirt de Wette mit Recht: „Da wird das Heiligthum gerechtfertigt sein," und Gesenius erklärt s. v.: „Das Heiligthum wird gerechtfertigt sein, d. h. seine Ehre wird gerettet, es wird geborgen sein." Vgl. auch Hävernick im Commentare S. 290. Uns scheint am besten die Bedeutung: „Recht verschaffen," zu passen. „Es wird dem Heiligthum sein Recht verschafft sein, sein Recht geworden sein." — Anders verhält es sich mit der Stelle Psalm 73, 13. Hier tritt das δικαιοῦν als Übersetzung des זִכָּה reinigen, gerechtmachen im eigentlichen Sinne auf. Sie lautet אַךְ־רִיק זִכִּיתִי לְבָבִי, die LXX: καὶ εἶπα, ἄρα ματαίως ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου, καὶ ἐνιψάμην ἐν ἀθώοις τὰς χεῖράς μου *). Eben so Psalm 19, 10: מִשְׁפְּטֵי־יְהוָה אֱמֶת צָדְקוּ יַחְדָּו, die LXX: τὰ κρίματα τοῦ κυρίου ἀληθινὰ, δεδικαιωμένα ἐπὶ τὸ αὐτό. „Jehovas Rechte sind Wahrheit, gerecht allzumal." Δεδικαιωμένα ist also hier gleich δίκαια. Sie sind gerecht gemacht, d. i. sie sind gerecht **). — Resumiren wir nun in möglichster Kürze das Resultat unserer ganzen bisherigen Untersuchung, so ist es folgendes: 1) Δικαιοῦν ist etymologisch betrachtet so viel als δίκαιον ποιεῖν, und zwar 2) ist das Objekt entweder eine Sache oder eine Person, so wie 3) das Gerechtmachen entweder durch die That oder durch Erklärung geschieht. Also: I. Δίκαιόν τι ποιεῖν a) thatsächlich, so Psalm 19, 10. 73, 13. b) durch Erklärung.

In

*) Auch für das Kal זָכָה findet sich δικαιοῦσθαι bei den LXX Micha 6, 11., doch hier sensu forensi. הַאֶזְכֶּה u. s. w. De Wette: Kann ich rein sein bei ungerechter Wage, und bei einem Beutel mit trüglichen Pfunden? Die LXX: Εἰ δικαιωθήσεται ἐν ζυγῷ ἄνομος καὶ ἐν μαρσίππῳ στάθμια δόλου; זָכָה ist hier identisch mit צָדַק, welches, wie wir gesehen, öfters bei den LXX als Hophal durch δικαιοῦσθαι wiedergegeben ist.

**) Hierher scheint auch zu ziehen Tobia 12, 4: δικαιοῦται αὐτῷ s. v. a. δίκαιον αὐτῷ ποιεῖται, De Wette: das gebührt ihm.

In dieser Bedeutung kommt das δικαιοῦν bei den griechischen Profanscribenten vor: „für recht erachten.“ II. Δίκαιόν τινα ποιεῖν a) thatsächlich. So bei den griechischen Profanscribenten: „durch Strafe gerecht machen, strafen.“ b) Durch Erklärung. So durchgehends und ausnahmslos bei den LXX als Übersetzung des hebräischen הִצְדִּיק. Selbst bei Sach-Objekten findet sich diese Bedeutung noch öfter, als die unter I. a) angegebene.

Es liegt nun von vorneherein die Präsumtion sehr nahe, daß die neutestamentlichen Schriftsteller den hellenistischen Gebrauch des δικαιοῦν in ihre Schriften werden herübergenommen haben. Diese Voraussetzung findet sich auch faktisch vollkommen bestätigt. Im Neuen Testamente nehmlich hat δικαιοῦν durchaus die significatio forensis: absolvere, justum declarare, pronunciare; und es ist hier stets als Übersetzung des הִצְדִּיק, niemals des זִכָּה gebraucht, weil das Objekt immer eine Person, niemals eine Sache ist; und zwar erscheint 1) der Mensch als Richter Gottes; Lucas 7, 29: Πᾶς ὁ λαὸς καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν Θεόν, sie rechtfertigten Gott, erklärten ihn für heilig und gerecht in seinen Wegen und Geboten, gaben ihm Recht, indem sie sich der Taufe Johannis unterwarfen. Römer 3, 4: Ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. (So auch, wie wir gesehen, die LXX zu Psalm 51, 6.) Gott wird von den Menschen gerichtet, nehmlich durch ihr Murren wider seine Gerichte, doch müssen sie zuletzt seiner Gerechtigkeit die Ehre geben, ihn für gerecht erklären in seinen Gerichten. Von einem wirklichen Gerechtmachen Gottes von Seiten der Menschen kann doch in beiden Stellen nicht die Rede sein. 1. Timotheus 3, 16: Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. Δικαιοῦσθαι hier gleich δίκαιον ἀποφαίνεσθαι. Durch seine Auferstehung ist Christus als der Sohn Gottes gerechtfertigt, dafür thatsächlich erklärt worden. Und zwar war dies eine Recht-

fertigung, wenn auch nicht von Seiten der Menschen, doch vor den Menschen. Endlich Matth. 11, 19. und Lukas 7, 35: Καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς. Luther und mehrere ältere lutherische Theologen nehmen das Rechtfertigen hier im Sinne der Profanlitteratur für „meistern, tadeln, strafen." Besser Wahl in der Clavis s. v.: Sapientia ut talis agnoscatur et declaretur, qualis est, occasionem praebent alumni ejus; und Fritzsche ad l.: Et sapientiae causa justa pronuntiata est, ut huic rei occasionem praebuerint liberi; oder: Et solet probari sapientia sic, ut hujus rei opportunitatem suppeditent ejus alumni. 2) Der Mensch als Richter seiner selbst. Luk. 10, 29: Ὁ δὲ θέλων δικαιοῦν ἑαυτόν. Der Schriftgelehrte wollte sich selbst rechtfertigen, den Vorwurf der Lieblosigkeit gegen seinen Nächsten von sich abwälzen, sich selbst von der Schuld lossprechen, sich für gerecht erklären. Eben so Luk. 16, 15: Ὑμεῖς ἐστε οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁ δὲ θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν. 3) Der Mensch als Richter des Nächsten. Römer 4, 2: Εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν. Abraham ist also durch seine Werke vor Menschen gerechtfertigt, von ihnen um seiner Werke willen für gerecht erklärt worden, aber nicht vor Gott. Br. Jakobi 2, 21: Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη; Abraham zeigte seinen Glauben durch seine Werke und dadurch ward er vor den Menschen gerechtfertigt. So wenigstens nach der Auslegung Calvins, Joh Gerhards u. A., obgleich allerdings die Erklärung Bengels, welcher auch hier das δικαιοῦν im paulinischen Sinne des Wortes von der göttlichen, nicht von der menschlichen Gerechterklärung auffaßt, vorzuziehen scheint. Endlich 4) Gott als Richter der Menschen. Auf die Bedeutung des δικαιοῦν in dieser Beziehung und Verbindung kommt es uns besonders an. Allerdings wäre hier die Möglichkeit denkbar, obgleich von vornherein keineswegs wahrscheinlich,

daß zur Bezeichnung dieses Verhältnisses eine Modification der sonst durchgehend herrschenden Bedeutung des δικαιοῦν eingetreten wäre. Es ließe sich nehmlich sagen, daß in den drei ersten so eben angegebenen Verhältnissen des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zum Nächsten, durch die Sache selbst der Begriff eines Gerechtmachens durch physische Umwandlung ausgeschlossen sei, welcher Begriff aber in dem Verhältnisse Gottes zum Menschen wohl statt finden könne, wie ja auch die protestantische Kirche denselben als in der sanctificatio, wenn auch nicht in der justificatio, sich realisirend annehme. — Doch bliebe es gewiß immer höchst auffallend, wenn ein so fest ausgeprägter Begriff, wie der des δικαιοῦν, von den neutestamentlichen Schriftstellern zu diesem Zwecke umgestempelt worden wäre, da ja andere Wörter wie ἁγιάζειν, καθαρίζειν dazu zu Gebote standen. Besonders befremdlich müßte dieses Verfahren sein, da es von der alttestamentlichen Gebrauchsweise nicht nur im Allgemeinen abgewichen wäre, sondern auch speciell zu Stellen wie Psalm 143, 2. Jes. 53, 11. sich in geraden Gegensatz gestellt haben würde. Solche Stellen mußten für den Usus und Begriff des δικαιοῦν auch in loco justificationis von vorneherein entscheidend sein. So finden wir es aber auch. Auch für unseren fraglichen Fall bleibt im N. T. die juridische Bedeutung herrschend. Nicht unpassend haben die Alten (vgl. Joh. Gerhard ll. th. ed. Cotta Tom. VII, p. 6. Quenstedt syst. theol. P. III, p. 516) darauf hingewiesen, daß das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott und der ganze Akt seiner Rechtfertigung vor Gott durch verba forensia beschrieben werde. Wir hätten den judex Joh. 5, 27. 1. Corinth. 4, 4. 2. Timoth. 4, 8., das tribunal Röm. 14, 10. 2. Cor. 5, 10., den reus Römer 3, 19., den accusator Joh. 5, 45. Apocal. 12, 10., den testis Römer 2, 15., das chirographum Col. 2, 14., das debitum Matth. 6, 12. 18, 24., den advocatus 1. Joh. 2, 1. Römer 8, 26. — Daß nun δικαιοῦν von Gott

im Verhältnisse zum Menschen ausgesagt, stets einen richterlichen Akt der Gerechterklärung bedeutet, weil die Rechtfertigung des Menschen nach der Norm des göttlichen Gesetzes geschieht, zeigt zunächst Römer 2, 13: Οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται. Nicht die gelten für gerecht vor Gott, welche das Gesetz hören, sondern die es thun, werden — offenbar nicht von Gott gerecht gemacht, denn das sind sie ja schon eben durch ihre That, sondern — von ihm dafür anerkannt, für gerecht erklärt. Diese juridische Bedeutung wird auch durch den Gegensatz, in welchem das καταδικάζειν, κατακρίνειν zum δικαιοῦν steht, bestätigt. So Matth. 12, 37: Ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ. Römer 5, 18. wird das κατάκριμα der δικαίωσις entgegengesetzt, und Römer 8, 33. findet der Gegensatz von ἐγκαλεῖν und δικαιοῦν statt. Endlich heißt es 1. Cor. 4, 4: Οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι· ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν. Die δικαίωσις ist demnach eine richterliche Thätigkeit. Darauf weiset auch Römer 3, 20. und Galater 3, 11. hin: Διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, und: Ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον. Das ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, παρὰ τῷ θεῷ zeigt nehmlich ganz deutlich, daß hier nicht von einer Gerechtmachung von Seiten Gottes, sondern von einer Gerechterklärung **vor** (ἐνώπιον, παρὰ) dem göttlichen Forum die Rede ist. — Gott richtet also den Menschen nach seinem Gesetze, und erklärt den, welcher das Gesetz erfüllt hat, für gerecht, den, welcher es übertreten hat, erklärt er für ungerecht, verdammt er. (Matth. 12, 37. Römer 2, 13. 3, 20. Gal. 3, 11.) — Aber auch da, wo nicht von der Rechtfertigung des Gerechten, welche nach der Strenge des Gesetzes geschieht, sondern von der Rechtfertigung des Ungerechten, des Gesetzesübertreters welche aus Gnaden geschieht, die Rede ist, bleibt δικαιοῦν termi-

nus forensis (Röm. 5, 18. 8, 33.). Die δικαίωσις Rechtfer-
tigung, Gerechterklärung besteht dann in dem Nichtzurechnen, son-
dern Vergeben der Sünde (der ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, τῶν πα-
ραπτωμάτων), und in dem Zurechnen der Gerechtigkeit (dem
λογισμὸς τῆς δικαιοσύνης). Δικαιοῦν gleich ἀφιέναι τὴν ἁμαρ-
τίαν findet sich Lukas 18, 13. 14. Der Zöllner hatte gesprochen:
Ὁ θεὸς ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. — λέγω ὑμῖν, sagt dar-
auf der Herr, κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.
Die Rechtfertigung des Zöllners besteht also in der Vergebung
seiner Sünden (vgl. Act. 13, 38. 39.). Eben so Römer 4, 7.,
wo Paulus die δικαίωσις mit den Worten des Psalmisten be-
schreibt: Μακάριοι, ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκα-
λύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· μακάριος ἀνὴρ, ᾧ οὐ μὴ λογίσηται
κύριος ἁμαρτίαν. An derselben Stelle, vgl. V. 3. 6. 11. 24.
so wie Galat. 3, 6. Jak. 2, 23., ist aber δικαιοῦν auch iden-
tisch mit λογίζεσθαι δικαιοσύνην, so wie Römer 9, 30. δι-
καιοῦσθαι gleich καταλαμβάνειν δικαιοσύνην ist. — Wenn dem-
nach der Gerechte von dem Richter gerechtfertigt wird, so heißt
δικαιοῦν so viel als: den Gerechten von der Anklage der Gesetzes-
übertretung freisprechen und ihn für gerecht, d. h. für einen sol-
chen, der das Gesetz erfüllt hat, erklären, absolvere identisch mit
justum pronunciare; wenn der Ungerechte, der Gesetzesübertreter,
der Sünder von Gott dem Richter gerechtfertigt wird, so behält
δικαιοῦν seine eben angegebene Bedeutung, es heißt: den Unge-
rechten von der Anklage der Gesetzesübertretung freisprechen, d. i.
ihn begnadigen, ihm die Sünde nicht zurechnen (μὴ λογίζεσθαι
τὴν ἁμαρτίαν Römer 4, 8. μὴ λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα
2. Cor. 5, 19.), sondern vergeben, und ihn für gerecht erklären,
d. h. ihm die Gerechtigkeit zurechnen (λογίζεσθαι τὴν δικαιοσύ-
νην), die er nicht besitzt, als ob er sie besäße. — Von dieser zur
Bezeichnung der Rechtfertigung des Sünders vor Gott gebräuch-
lichen Bedeutung des δικαιοῦν sind wir nun durch keine Stelle

des Neuen Testaments genöthigt abzugehen, vgl. Römer 2, 13. 3, 20. 24. 26. 28. 30. 4, 5. 5, 1. 9. 8, 30. 33. 1. Cor. 6, 11. Gal. 2, 16. 3, 11. 24. 5, 4. Titus 3, 7. — Berücksichtigung verdient nur noch die Stelle Römer 6, 7*): Ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Richtig erklärt schon Flacius in der Clavis scripturae sacrae s. v. justitia diese Stelle: Qui mortuus est, justificatus est a peccato, hoc est, liberatus et absolutus est a peccati imperio, nec huic amplius ad serviendum fit obstrictus. Eben so Wahl in der Clavis N. T. s. v. δικαιοῦν: Δικαιοῦν ἀπό τινος = δικαιοῦν καὶ ἐλευθεροῦν ἀπό τινος Act. XIII, 39. bis Rom. VI, 7. coll. v. 18; desgleichen Winzer im angeführten Programme p. XV: Cap. VI, 7., ubi haec enuntiantur: ὁ ἀποθανὼν (sc. τῇ ἁμαρτίᾳ quod ex sequentibus verbis repetendum, coll. v. 2.) δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, quicunque mortuus est (renunciavit) vitiositati, integer pronuntiatus (i. e. absolutus) est (et liberatus) a vitiositate, cui tanquam dominae serviebat; und Fritzsche im Commentar zu dieser Stelle: Absolutus est a peccato (tanquam a molesto litigatore) i. e. dempta metaphora: liberatus est a peccati potestate. Nam qui judicio absolvitur ab ingrata re liberatur h. e. ab ignominioso crimine, a poena condemnato reo persolvenda, a petitoris iniquitate. Quare δικαιόω sq. ἀπό τινος metaphora a judicio petita *a re liberare* declarat. Nihil enim est absolutio, nisi aliqua liberandi ratio. Offenbar berührt sich diese Bedeutung des δικαιοῦν mit der des „Rechtschaffens" am nächsten. Treffend vergleicht Fritzsche zu unserer

*) Apocalypse 22, 11. gehört nicht hierher, denn es ist daselbst ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι nicht ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι zu lesen.

Stelle den Siraciden K. 26, 29 *): Μόλις ἐξελεῖται ἔμπορος ἀπὸ πλημμελείας καὶ οὐ δικαιωθήσεται κάπηλος ἀπὸ ἁμαρτίας vix se mercator liberum praestabit ab errore neque absolves (liberabis) institorem a peccato (ut nullum peccatum ab eo commissum esse doceas): Act. XIII, 38. 39. und Cic. pro Rosc. Com. 12, 36: absolvere se ab homine. — Auch Jesus Sirach 18, 22. kann noch hierher gezogen werden: Μὴ ἐμποδισθῇς τοῦ ἀποδοῦναι εὐχὴν εὐκαίρως, καὶ μὴ μείνῃς ἕως θανάτου δικαιωθῆναι. De Wette: Laß dich nicht hindern, Gelübde zur rechten Zeit zu erfüllen, und warte nicht bis an den Tod, dich frei zu machen (absolvi, liberari). — Von den angeführten Stellen nun hat Phavorinus offenbar seine Erklärung δεδικαίωται, ἀπήλλακται, ἠλευθέρωται abstrahirt. — Also auch da, wo δικαιοῦν zum Begriffe des liberare sich erweitert, bleibt doch immer die Grundbedeutung absolvere bestehen.

Es wird demnach, nach allem bisher Entwickelten, das für das protestantische Dogma von der Rechtfertigung so wichtige und erfolgreiche Resultat durch unbefangene, sprachliche Untersuchung vollkommen bestätigt, welches Quenstedt Syst. theol. P. III. Cap. VIII. Sect. I. Θέσ. III. in den Worten ausspricht: Verba haec (הִצְדִּיק, δικαιοῦν) nunquam et nusquam in universa scriptura etiam extra negotium justificationis hominis peccatoris coram Deo, justificationem per infusionem novarum qualitatum significant **), sed quotiescunque de Deo justifi-

---

*) Die gewöhnliche juridische Bedeutung des δικαιοῦν findet sich übrigens beim Siraciden K. 10, 29: Τὸν ἁμαρτάνοντα εἰς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίς δικαιώσει; καὶ τίς δοξάσει τὸν ἀτιμάζοντα τὴν ζωὴν αὐτοῦ; und 31 (34), 5: Ὁ ἀγαπῶν χρυσίον οὐ δικαιωθήσεται. Vgl. auch 1, 22. 7, 5. 9, 12. 13, 22. 18, 2. 23, 11. 42, 2.

**) Die Sache so ausgedrückt widerspricht auch Psalm 73, 13. nicht; denn erstens ist doch auch dort von keinem Gerechtmachen per infusionem novarum qualitatum die Rede, und dann steht im hebräischen Grundtexte nicht הִצְדִּיק, sondern זִכָּה, nur die LXX haben δικαιοῦν; also befindet

cante impium coram tribunali suo usurpantur, significationem forensem habent. — Und wie wir gesehen, läßt diese significatio forensis im weiteren oder engeren Sinne des Wortes überall, auch extra negotium justificationis hominis peccatoris coram Deo, in dem Grundtexte der heiligen Schriften, und auch in den LXX überall, wo das Objekt des δικαιοῦν eine Person ist und selbst sonst in den meisten Fällen, sich festhalten.

Also הִצְדִּיק, δικαιοῦν ist terminus forensis mit der Bedeutung absolvere, justum pronunciare. Diese Ausdrücke sind identisch, weil die Eine richterliche Erklärung dadurch nur negativ und positiv definirt wird. Die Δικαίωσις des Richters in Beziehung auf den Angeschuldigten besteht nehmlich in der Freisprechung von der Anklage der Gesetzesübertretung (der absolutio), und — was mit dieser Freisprechung unmittelbar gesetzt und, wie bemerkt, nur die positive Seite des Begriffes ist, — in dem Zeugnisse von der vorhandenen Gesetzeserfüllung des Verklagten (der declaratio justitiae). Zwar lautet die Anklage gemeiniglich nur auf Übertretung eines einzelnen Gebotes oder Verbotes, doch wird der Verbrecher als ein solcher betrachtet, der sich eben vermöge jener einzelnen Übertretung am bürgerlichen Gesetze überhaupt verschuldet hat. Es gilt hier der Grundsatz des Jacobus: Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσει, πταίσει δὲ ἐν ἑνὶ, γέγονε πάντων ἔνοχος. Ὁ γὰρ εἰπών· „Μὴ μοιχεύσῃς,“ εἶπε καί· „Μὴ φονεύσῃς·“ εἰ δὲ οὐ μοιχεύσεις, φονεύσεις δὲ, γέγονας παραβάτης νόμου. Die Absolution von der Anklage involvirt deshalb nothwendig die Declaration, daß der mit Unrecht Angeschuldigte in allen seinen Handlungen dem gesammten Gesetze angemessen und gerecht sei. Denn bei der Anklage auf Übertretung Eines

---

sich die Stelle eigentlich extra scripturam sacram. Das Gesagte läßt sich auch leicht auf Psalm 19, 10. anwenden.

bestimmten Gebotes liegt die Voraussetzung zum Grunde, daß die anderen nicht übertreten seien, so daß wenn jene Anklage sich als ungegründet erwiesen, der fälschlich Beschuldigte nach dem juristischen Principe Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium, eben durch jene Absolution als ein bürgerlich Ehrsamer und vollkommen den Gesetzesforderungen Angemessener erscheint und dafür erklärt wird. Will man diese Art und Weise, die Sache anzuschauen, nicht gelten lassen, sondern die Gerechterklärung nur auf die Erfüllung des speciellen Gebotes, auf dessen Übertretung die Anklage lautete, nicht auf die Erfüllung des gesammten bürgerlichen Gesetzes beziehen: so findet doch das eben entwickelte Verhältniß jedenfalls, wie dies schon aus der angeführten Jakobusstelle erhellt, bei der Δικαίωσις vor dem göttlichen Forum statt. Dies muß um so mehr behauptet werden, da hier das gesammte Gesetz sich nur in einem Gebote concentrirt und eigentlich nur in einem Gebote besteht, nehmlich dem Gebote der vollkommenen Liebe, mit dem das Verbot der Selbstsucht und bösen Lust identisch ist. Hier gilt es also stets, — mag das Gericht auch von vereinzelnten Thatäußerungen der Liebe oder Selbstsucht zur desto unwiderleglicheren Überführung des zu Richtenden seinen Ausgangspunkt nehmen, dennoch eben weil dieses göttliche Gericht immer auf die Quelle jener Äußerungen zurückgeht, — eine Erfüllung oder Übertretung des gesammten Gesetzes. Οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται παρὰ τῷ θεῷ Römer 2. hat demnach den Sinn, daß diejenigen, deren gesammtes erscheinendes Leben aus dem Principe der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe geflossen nach der richterlichen Entscheidung Gottes gerechtfertigt, d. h. für solche erklärt werden, die das Gesetz Gottes nicht übertreten (d. h. sie werden von der Anklage der Gesetzesübertretung absolvirt), sondern, was damit identisch, die das Gesetz Gottes erfüllt haben (d. h. sie werden mit dem Lobe der Gesetzeserfüllung geschmückt, für gerecht declarirt). Auch bei der

Justificatio im theologischen Sinne des Wortes ist also Absolution und Gerechterklärung identisch.

Dies gilt nun von der Rechtfertigung des Gerechten, des Gesetzeserfüllers vor dem Forum Gottes; es fragt sich aber ferner, wie es sich mit der Rechtfertigung des Ungerechten, des Gesetzesübertreters verhält? Dieser hat natürlich an sich keinen Anspruch auf die Δικαίωσις, und wenn sie ihm dennoch zu Theil wird, so ist sie für ihn durch die Stellvertretung vermittelt und ermöglicht. Er wird von der Schuld und Strafe der Gesetzesübertretung absolvirt, weil diese Schuld und Strafe auf den Stellvertreter übertragen, er wird mit dem Zeugnisse der Gesetzeserfüllung versehen, weil diese Gesetzeserfüllung vom Stellvertreter geleistet. Was demnach bei der Rechtfertigung des Gerechten als Wechselbegriff in unmittelbarer und unauflöslicher Verknüpfung gegeben ist, Freisprechung von der Schuld und Gerechtigkeits-Erklärung, das tritt zunächst bei der Rechtfertigung des Ungerechten als ein getrennter Begriff auseinander. Denn da der Gerechte das Gesetz wirklich erfüllt hat, so liegt in der richterlichen Anerkennung dieses Faktums zugleich die Negation der entgegengesetzten Voraussetzung, und umgekehrt in dieser Negation zugleich die Position der Gerechtigkeits-Erklärung. Da aber der Ungerechte das Gesetz übertreten, so liegt in der um der übertragenen Schuld und Strafe willen aufgehobenen Zurechnung der Gesetzesübertretung noch nicht an und für sich selbst die, nur durch stellvertretende Gesetzeserfüllung ermöglichte, Erklärung der Angemessenheit des Lebens des Verklagten an das göttliche Gesetz. Die stellvertretende Sühnung der Schuld könnte ihm wohl Schulderlassung, aber damit noch nicht die Δικαίωσις im vollen Sinne des Wortes vermitteln, insofern diese den positiven Begriff der Gerechtigkeits-Erklärung nothwendig involvirt. Rechtfertigung und Schulderlassung sind nicht absolut sich deckende Begriffe. Wenn im menschlichen Gerichte der Richter dem Gesetzesübertreter seine Schuld

erläßt, so begnadigt er ihn, so vergiebt er ihm seine Übertretung, aber er erklärt ihn damit nicht für gerecht. Niemand wird sagen, daß der Richter den begnadigten Missethäter gerechtfertigt habe. Dies geschieht nicht einmal da, wo die Schulderlassung nicht als ein Akt absoluter Begnadigung, sondern durch Stellvertretung vermittelt statt findet. Auch da kann nicht von der Rechtfertigung, sondern nur von der Begnadigung des Missethäters die Rede sein. Die Δικαίωσις des Sünders besteht also nicht nur in der Nichtzurechnung der Schuld, in der Sündenvergebung, ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, sondern auch in der Zurechnung der Gerechtigkeit, dem λογισμὸς τῆς δικαιοσύνης *). — Wie nun aber bei der Rechtfertigung des Sünders zunächst der doppelte Begriff erstens der Sündenvergebung, zweitens der Gerechterklärung, als die beiden integrirenden und coordinirten Theile der Δικαίωσις bildend, in Betracht kommt: so erweiset sich doch bei fortgehender Betrachtung, daß beide Begriffe zu einander, wie bei der Rechtfertigung des Gerechten, nicht in dem Verhältnisse des Nach- und Nebeneinander, sondern in dem Verhältnisse des Durch- und Ineinander stehen. Zur Erhärtung dieser Behauptung ist zunächst nachzuweisen, daß Sündenvergebung ohne Gerechtigkeits-Erklärung gar nicht statt finden könnte. Es kehrt hier auf der subjectiven Seite der Rechtfertigung dieselbe Verkettung der Begriffe wieder, die wir schon auf der objectiven Seite der Stellvertretung erkannt haben. Wie bei der stellvertretenden Strafenduldung Christi die stellvertretende Gesetzeserfüllung nothwendig postulirt ist, so, in der Zurechnung beider Momente der Stellvertretung, bei der Sündenvergebung die Gerechtigkeits-Erklärung. Denn bei der doppelten Verhaftung des Menschen zur Gesetzeserfüllung und zur Strafe der Gesetzesübertretung, bliebe, wenn nur die Strafe ihm erlassen,

*) Mit Recht bemerkt de Wette, kurze Erklärung des Briefes an die Römer, 2te Ausg. S. 15: „δικαιοῦν heißt nicht blos negativ lossprechen —, sondern auch affirmativ für gerecht erklären."

also nur die Sündenvergebung ihm zu Theil geworden wäre, immer noch die unbedingte Verpflichtung der vollkommenen Gesetzeserfüllung auf ihm haften, und bei der Unmöglichkeit, dieser Verpflichtung zu genügen, wäre er auch von der Strafe der Gesetzesübertretung nimmermehr entbunden. Verhielte die Sache sich anders, so triebe der Herr nur ein willkührliches Spiel mit seinen eigenen Forderungen. Wie kann er Gesetzesübertretung erlassen, und doch von der Forderung der Gesetzeserfüllung nicht ablassen? Ist diese Forderung ernst, so includirt sie nothwendig die Strafe ihrer Übertretung. Ist diese Strafe aufgehoben, so ist auch die Forderung aufgehoben, denn da die Forderung nimmermehr erfüllt werden kann, so kann die Strafe nicht aufhören, so lange die Forderung besteht. Soll es demnach ernst sein mit der Aufhebung der Strafe, so includirt sie nothwendig die Aufhebung der Forderung. Wie aber die Aufhebung der Strafe identisch mit der Sündenvergebung, so ist die Aufhebung der Forderung identisch mit der Gerechtigkeits-Erklärung. Wo der Herr also Sündenvergebung erbietet, da erbietet er auch Gerechtigkeits-Erklärung. Denn machte er die letztere von der Erfüllung des Gesetzes abhängig, so würde er sich selbst damit die Möglichkeit der Sündenvergebung verschließen. Und umgekehrt, wo der Herr Gerechtigkeits-Erklärung erbietet, da erbietet er auch Sündenvergebung; denn wäre die Übertretung nicht vergeben, sondern noch vorhanden, wie könnte das Gesetz erfüllt sein? Weil nun Sündenvergebung und Gerechtigkeits-Erklärung Correlatbegriffe sind, von denen einer den anderen bedingt und voraussetzt, so kann allerdings die Rechtfertigung auch einfach mit der Sündenvergebung identificirt werden. Der ist gerechtfertigt, dem die Sünden vergeben sind, denn wem die Sünden vergeben sind, dem ist die Gerechtigkeit zugerechnet. Der gerechtfertigte Sünder tritt somit ganz in das Verhältniß des gerechtfertigten Gerechten ein. Er wird betrachtet als Einer, der das Gesetz nicht übertreten, sondern erfüllt hat. Das eine ist die Sündenverge-

bung, das andere die Zurechnung der Gerechtigkeit, das eine ist aber mit und in dem anderen gegeben, und es gilt gleich, ob der Begriff der Rechtfertigung nach seiner negativen oder nach seiner positiven Seite bezeichnet wird, denn ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν ist λογίζεσθαι τὴν δικαιοσύνην, und λογίζεσθαι τὴν δικαιοσύνην ist ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν; δικαιοῦν aber ist, wie aus unserer bisherigen Entwickelung folgt, entweder ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν oder λογίζεσθαι τὴν δικαιοσύνην, eben so sehr aber ist es sowohl ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν als auch λογίζεσθαι τὴν δικαιοσύνην.— Diese Identität im Unterschiede der Begriffe der Sündenvergebung und der Zurechnung der Gerechtigkeit finden wir besonders Röm. 4, 6. u. 7. angedeutet. Die Rechtfertigung wird daselbst in folgenden Worten beschrieben: Καθάπερ καὶ Δαυῒδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου, ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην, χωρὶς ἔργων· „Μακάριοι, ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· μακάριος ἀνὴρ, ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν." Das δικαιοῦν wird also hier beschrieben als identisch mit dem λογίζεσθαι δικαιοσύνην, und dieses wieder als identisch mit dem ἀφιέναι τὰς ἀνομίας, ἐπικαλύπτειν τὰς ἁμαρτίας, μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν *).

Nur von dieser Betrachtungsweise aus geschieht auch den positiven Ausdrücken δικαιοσύνη θεοῦ **) Römer 1, 17. 3, 21. 22. 10, 3., in deren Besitz eben die Rechtfertigung besteht, oder ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην Römer 4, 3. 5. 9. 22. Gal. 3, 6. Jak. 2, 23., oder Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην (ἐστὶν) παντὶ

*) Für unseren Zweck sehr passend würden wir allerdings die von den Exegeten Calov, Wolf, Carpzov und den altkirchlichen Dogmatikern als dictum probans für die imputatio obedientiae Christi activae gebrauchte Stelle Römer 8, 4. anführen können, wenn nur überhaupt daselbst die Worte ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν auf die Rechtfertigung und nicht vielmehr auf die Heiligung zu beziehen wären.

**) Daß δικαιοσύνη θεοῦ in den angeführten Stellen dem Sinne nach identisch mit δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ darüber vgl. Fritzsche zu Römer 1, 17.

τῷ πιστεύοντι Röm. 10, 4., ἐγενήθη δικαιοσύνη ἡμῖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ 1. Cor. 1, 30. ihr volles Recht; auch sie beweisen, daß bei dem Verbum δικαιοῦν auch wenn es auf die Rechtfertigung des Sünders angewendet wird, doch der positive Begriff der Gerechterklärung um der geschehenen Gesetzeserfüllung wegen stehen bleibt. Der durch den Glauben Gerechtfertigte wird positiv ein δίκαιος genannt Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38., die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως genügt der göttlichen δικαιοσύνη Römer 3, 25. 26.*), und wird der ἰδία δικαιοσύνη, der δικαιοσύνη ἐκ νόμου Röm. 9, 30. 31. 10, 3. ff. Gal. 2, 21. 3, 21. 22. 5, 3—5. Phil. 3, 9. so zu sagen als ein vollkommen adäquates Äquivalent gegenübergestellt. So lange also der Grundsatz Οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται παρὰ τῷ θεῷ seine Geltung behält, kann Niemand ein δίκαιος sein, eine δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ besitzen, welche der δικαιοσύνη Gottes genügt und als vollgültiger Ersatz der δικαιοσύνη ἐκ νόμου betrachtet werden kann, der nicht das Gesetz positiv erfüllt hat, sei es durch eigene Kraft, oder durch erlangte Zurechnung fremder Gesetzeserfüllung. Erst so bleibt jener ganzen Klasse von positiven Ausdrücken ihr volles Recht und ihre strikte Bedeutung gewahrt und unverkürzt. Auf dasselbe Resultat führt endlich auch die zuweilen im Neuen Testamente vorkommende Vertauschung des Wortes δικαιοῦν mit dem Verbum ἁγιάζειν (τελειοῦν, καθαρίζειν) vgl. Joh. 17, 19. Act. 26, 18., besonders aber Eph. 5, 25. 26. (vgl. Harleß im Commentar S. 502) und Hebr. 10, 10. 14. 29. Der positive Begriff des Heiligens und der negative des Entsündigens können nicht an und für sich selbst schon als absolut congruente Begriffe betrachtet werden.

So zeigt uns also eine sprachlich-logische Entwickelung des

*) Daß in diesen beiden Versen die δικαιοσύνη θεοῦ nur von der Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes selbst verstanden werden könne, darüber vgl. Fritzsche ad loc.

Begriffes δικαιοῦν, daß bei der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, welche nothwendiger Weise durch Christi Stellvertretung vermittelt ist, nicht blos der passive, sondern auch der aktive Gehorsam Christi als diese wirksame Vermittelung zu denken ist, insofern durch jenen die Sündenvergebung, durch diesen die Gerechterklärung, — dies sind aber die beiden integrirenden, coordinirten Momente der Rechtfertigung, — bedingt ist. Wie wir ferner auf der objektiven Seite der Stellvertretung eine zwar begrifflich zu unterscheidende, aber nicht sachlich zu scheidende Einheit des thätigen und leidenden Gehorsams Christi gefunden haben, so ist uns nun dieselbe Erscheinung auch auf der subjektiven Seite der Rechtfertigung begegnet. Auch hier sind Sündenvergebung und Gerechterklärung coordinirte und doch coincidirende Bestandtheile, die gleichfalls zwar im Begriffe unterschieden, aber nicht in der Wirklichkeit geschieden werden können. Endlich wie wir im zweiten Abschnitte die stellvertretende Bedeutung des thätigen Gehorsams Christi erwiesen haben, und hieraus von vorneherein den Schluß ziehen konnten, daß derselbe bei der Rechtfertigung des Menschen, als der subjektiven Aneignung des objektiven Versöhnungswerkes Christi, seine wirksame Kraft behaupten werde: so können wir nun auch umgekehrt, nachdem wir aus dem Begriffe der δικαίωσις selbst das nothwendige Vorhandensein der objektiven Basis nicht nur der obedientia Christi passiva, sondern auch activa meritoria erkannt haben, einen Rückschluß auf die wirklich statt findende, stellvertretende Bedeutung des thätigen Gehorsams Christi machen. So daß also das Resultat dieser beiden Abschnitte (des zweiten und dritten) sich gegenseitig stützt, und wie wir schon im zweiten Abschnitte (S. 70.) angedeutet, aus denjenigen Stellen der Schrift, welche von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott handeln, sich sehr klar der Beweis führen läßt, daß die Schrift überall die Stellvertretung des thätigen Gehorsams Christi voraussetzt. Überhaupt weisen wir bei dieser

Gelegenheit darauf hin, wie in den biblischen, auf einander bezüglichen und unzertrennlich zusammengehörigen Begriffen der göttlichen Gerechtigkeit, des Gesetzes, der Gesetzeserfüllung Christi und der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, ein so in sich verkettetes, sich gegenseitig erläuterndes und stützendes System von Rechtsbegriffen gegeben ist, daß eine andere als die evangelisch-kirchliche Interpretation dieser Begriffe dem unbefangenen Blicke von vorneherein als unmöglich erscheinen muß.

Betrachten wir nun noch diejenigen Stellen der heiligen Schrift, in welchen der thätige Gehorsam Christi als zur Rechtfertigung des Menschen mitwirkend, oder, was dasselbe ist, in welchen die Rechtfertigung des Menschen als nicht blos auf den leidenden, sondern auch auf den thätigen Gehorsam Christi basirt erscheint, so tritt uns zunächst aus dem Alten Testamente hauptsächlich Jesaias 53, 11. entgegen. Denn wenn hier der Messias der gerechte Knecht genannt wird, der durch die Erkenntniß seiner, d. h. eben durch den Glauben an seine Gerechtigkeit Viele gerecht machen, rechtfertigen wird, so ist ersichtlich, daß damit der Versöhnungstod, von dem im ganzen Kapitel vorzugsweise die Rede ist, wie Römer 5, 18., als δικαίωμα als gerechte That, als Gesetzesgenugthuung, also unter der Kategorie des thätigen Gehorsams aufgefaßt wird, so daß demnach dieser Tod des Messias eben so sehr als Gesetzeserfüllung, wie als Strafleiden zur Rechtfertigung des Sünders, d. h. zur Sündenvergebung und Gerechterklärung sich wirksam erwies *). Dieser Jesaiasstelle besonders entsprechend ist nun,

*) Von der Gerechtigkeit Christi handeln auch folgende Stellen des Neuen Testamentes: Ev. Joh. 16, 8: Καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας, καὶ περὶ δικαιοσύνης, καὶ περὶ κρίσεως. Zu δικαιοσύνης ist hier μου zu ergänzen, vgl. Lücke u. Tholuck, zu dieser Stelle. Apostelg. 3, 14: Ὑμεῖς τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε (vgl. 2, 27.) 1. Tim. 3, 16: Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. (vgl. Röm. 1, 4.) Hebr. 7, 2., wo es vom Melchisedek dem Vorbilde Christi

nun, wie schon angedeutet, im Neuen Testamente Römer 5, 18. 19. Die Stelle lautet:

18. Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος, εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα· οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος, εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς.

19. Ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί· οὕτω καὶ διὰ ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.

Über den Begriff des δικαίωμα an unserer Stelle sagt Rothe (am früher angeführten Orte S. 139) treffend: „Das Übrige angehend ist der Begriff des παράπτωμα Adams uns längst klar und geläufig. Im Allgemeinen gilt dieß zwar auch von dem des δικαίωμα, den wir schon bei V. 16. in's Reine gebracht haben. Doch war dort nur von dem δικαίωμα ganz absolute die Rede, und wir blieben daher auch dort bei dem ganz allgemeinen Begriff einer „Rechtserfüllung," „Gesetzeserfüllung," „Rechtsgenugthuung" stehen. Hier aber erhält dieser allgemeine Begriff eine concrete Beziehung; es ist von einem ἓν δικαίωμα die Rede, und darunter bestimmt das δικαίωμα Christi gemeint, und so müssen wir denn noch weiter fragen, was unser Schriftsteller hier in concreto unter diesem ἓν δικαίωμα Christi verstehe. Haben wir dabei an einen einzelnen Act des Erlösers zu denken? Allerdings fordert hierzu der Sprachgebrauch sowohl als das dem δικαίωμα Christi hier gegenüberstehende παράπτωμα Adams auf. Denn schwerlich dürfte sich δικαίωμα anders gebraucht finden als von einem bestimmten einzelnen juste factum; und das παράπτωμα Adams kann schon an sich nicht anders verstanden werden als von der bestimmten einzelnen That, seinem s. g. Sündenfalle, d. h. dem Genuß von der verbotenen Frucht; vollends aber

heißt: Πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης (vergl. V. 26). 1 Joh. 2, 1.: καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.

hier, wo es unmittelbar nachher (V. 19.) näher als παρακοὴ Adams bezeichnet wird, ist jede andre Erklärung schlechthin ausgeschlossen. Auch darüber können wir dann aus dem Gesichtspunkte der paulinischen Dogmatik nicht unschlüssig sein, an welchen einzelnen Akt des Erlösers wir zu denken haben mögen. An keinen andern als an den versöhnenden Tod desselben, ohne uns durch die Bemerkung Reiche's (I. S. 399.) irre machen zu lassen, dieser habe nicht wohl können ein δικαίωμα genannt werden, welches That sei; denn wie wir dieses letztere gern anerkennen, so halten wir doch den Tod des Heilands grade für die allerintensivste That, und um diese Vorstellung wenigstens exegetisch zu rechtfertigen, dazu reicht die einfache Berufung auf Joh. 10, 17. 18. hin." Die nun folgenden Worte Rothe's handeln von dem Begriffe der ὑπακοή. Doch haben wir dieselben schon im ersten Abschnitte S. 22. angeführt, worauf wir uns hier zurückbeziehen. Wir sehen demnach, daß in unserer Stelle V. 18. der Versöhnungstod Christi als die Spitze seiner Gesetzeserfüllung, als δικαίωμα bezeichnet wird, und gerade als solches die δικαίωσις des Menschen bewirkend erscheint, V. 19. aber wird von der gesammten ὑπακοὴ des Herrn, welche, wie wir schon wissen, nicht blos seinen leidenden, sondern auch seinen thätigen Gehorsam umfaßt, dieselbe Wirkung, nehmlich das δίκαιον καθιστάναι der Vielen ausgesagt. Zwar meint Rothe (a. a. O. S. 150.) καθίστασθαι habe immer die Bedeutung des „Gemachtwordenseins," und bezieht deshalb das δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί, auf das subjektive, wirkliche Gerechtwerden der Vielen, also auf die Heiligung, nicht auf die Rechtfertigung; doch einmal ist die Behauptung falsch, daß καθίστημι nur facere, reddere, nicht sistere, constituere bedeute (vergl. Fritzsche im Commentar zu unserer Stelle, Tom. I. p. 343. sq.), und dann selbst wenn wir die erstere Bedeutung für unsere Stelle zugeben und sogar das ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ nicht auf die imputatio peccati Adamitici,

sondern auf das subjektive Sündigwerden der Vielen beziehen, so folgt doch noch nicht, daß das δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοὶ auf ein wirkliches und thatsächliches Gerechtgemachtwordensein zu beziehen sei, sondern es kann auch von einem „Gerechtgemachtwordensein durch Zurechnung oder durch Erklärung" verstanden werden. Treffend sagt in dieser Beziehung Calvin zu V. 17.: Porro duas hic differentias inter Christum et Adamum adnotare operae pretium est: quas non ideo subticuit Apostolus, quia negligendas censeret, sed quia praesentis argumenti nihil referebat eas enumerare. Prior est, quod peccato Adae non per solam imputationem damnamur, acsi alieni peccati exigeretur a nobis poena, sed ideo poenam ejus sustinemus, quia et culpae sumus rei, quatenus scilicet natura nostra in ipso vitiata iniquitatis reatu obstringitur apud Deum. At per Christi justitiam alio modo in salutem restituimur, neque enim ideo nobis accepta fertur, quia intra nos sit: sed quod Christum ipsum cum bonis suis omnibus Patris largitate nobis donatum possidemus. Itaque donum justitiae non qualitatem, qua nos Deus imbuat, ut perperam quidam interpretantur, sed gratuitam justitiae imputationem significat. Und zu unserem 19ten Verse bemerkt er: Non est tautologia sed necessaria proximae sententiae declaratio, nam et unius hominis culpa nos ita reos esse ostendit, ut non simus insontes. Prius dixerat nos damnari: sed ne quis innocentiam sibi arrogaret, subjicere etiam voluit, damnari unumquemque, quia peccator sit. Deinde quum pronuntiat, nos Christi obedientia constitui justos: hinc colligimus, Christum eo, quod Patri satisfecerit, justitiam nobis comparasse. Unde sequitur justitiae qualitatem esse in Christo: sed nobis acceptum ferri, quod illi proprium est. Also ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ heißt; sie sind zu Sündern gemacht geworden durch die ihnen wirklich inhärirende Sünde

Adams; δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοὶ heißt: sie werden zu Gerechten gemacht werden durch die ihnen zugerechnete Gerechtigkeit Christi. Es findet also hier ein wirkliches Gerechtgemachtwerden nur nicht durch Infusion sondern durch Imputation statt. Wie demnach in dem Begriffe des Wortes καθίστασθαι keine Hinderung liegt, unsere Stelle auf die Rechtfertigung und nicht auf die Heiligung zu beziehen: so liegt sogar in dem ganzen Gedankenzusammenhange unseres Briefes eine Nöthigung hierzu. Denn zweierlei hatte der Apostel Paulus bis zum Beginne des fünften Capitels geschildert, den subjektiven sündhaften Zustand der gesammten Menschheit, der Judenwelt eben so sehr als der Heidenwelt, und dann die Gerechtigkeit, welche den Sündern durch den Glauben an Christi Versöhnungstod erboten wird. Kapitel 5, V. 1—11. zeigt, daß der Trost und Frieden, den dieser rechtfertigende Glaube mit sich führt, uns auch durch keine Trübsale dieses Lebens geraubt werden könne, sondern daß wir uns auch dieser Trübsale rühmen dürfen, weil sie die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit in uns erwecken und steigern. Dies alles sei darin begründet, daß in Christi versühnendem Blute, uns eine durch Nichts zu erschütternde Gewißheit und Bürgschaft der göttlichen Liebe zu uns gegeben sei, so daß wir also auch in den Leiden dieser Zeit nichts von dem göttlichen Zorne mehr zu fürchten hätten. Hier ist demnach nur von den beseligenden, noch nicht von den heiligenden Folgen der Rechtfertigung die Rede. Es wird gezeigt, wie die Frucht der δικαίωσις des Menschen ζωὴ καὶ εἰρήνη, nicht aber daß sie der ἁγιασμὸς sei. Dies letztere geschieht erst bekanntlich vom 6ten Kapitel an. Dem zufolge kann von vorneherein die Parallele zwischen Adam und Christus, welche mit Kapitel 5, V. 12. beginnt, wenn sie nicht ganz an verkehrtem Orte eingeschoben sein soll, nichts anderes aussagen, als daß Adam und Christus für die Menschheit eine Quelle der Sünde und der Gerechtigkeit geworden seien, dadurch daß uns die Sünde

Adams als inhärirende Sündhaftigkeit, die Gerechtigkeit Christi als imputirte Gerechtigkeit zu Theil wird. Es bleibt also dabei, daß an unserer Stelle von dem δικαίωμα, der ὑπακοὴ Christi unsere δικαίωσις hergeleitet wird, und daß demnach hier der thätige Gehorsam Christi als zu unserer Rechtfertigung mitwirkend erscheint.

Dasselbe Resultat liefert uns die Betrachtung der Stelle Hebräer 10, V. 1—18. besonders V. 10. und V. 14. Es wird hier gezeigt, wie die Alttestamentlichen Opfer nicht Sündenvergebung zu bewirken, sondern nur eine ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν zu stiften im Stande gewesen wären. Die wirkliche ἄφεσις ἁμαρτιῶν habe nur das Opfer Christi vermittelt. Dieses Opfer Christi wird aber, wie wir schon früher bemerkt, als ein freiwilliges Darbringen seines Leibes, als ein Thun des Willens Gottes beschrieben. So daß also die Worte V. 10.: Ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ, und V. 14.: Μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους, den Gedanken geben, daß der Tod Christi als die Spitze seiner ὑπακοὴ unsere Rechtfertigung (ἁγιάζειν, τελειοῦν hier gleich δικαιοῦν) bewirkt habe. Es wird aber offenbar das aktive Moment im Tode Christi hier ausdrücklich hervorgehoben. Daß in unserer Stelle von der Rechtfertigung gehandelt werde, der ἁγιασμὸς, die τελείωσις also hier identisch mit der δικαίωσις sei, zeigen besonders die Worte des Schlußverses derselben: Ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας. Vergl. Tholuck Beilage II. zum Commentare des Hebräerbriefes S. 116. 117. — Denselben Gedanken, wie die eben besprochene Stelle, spricht endlich, wie schon früher angedeutet, Johannis 17, 19. aus: Καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτὸν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ. Mit Recht bezieht Tholuck im Commentar zum Evangelio Johannis 5te Aufl. S. 293. den ἁγιασμὸς Christi auf seine **Todesweihe**,

und bemerkt: „Insofern die Heiligung der Gläubigen durch die Versöhnung bedingt wird, ist die Weihung der Gläubigen von der Christi abhängig. Diese Auffassung des ἁγιάζω bei Chrys., Erasm., Luth., Zwingli, Calv., Lücke, Storr Opusc. III. S. 158." Und in seiner Beilage II. zum Hebrb. a. a. O. bemerkt er, daß ἁγιάζειν im N. T. wie das Alttestamentliche הִקְדִּישׁ bald heiße: für rein erklären, d. h. weihen, bald: rein machen, daß aber in der johanneischen Darstellung, in welcher die dialektische Scheidung sich am wenigsten zeige, ἡγιασμένοι Joh. 17, 19. beide Seiten; nehml. die objektive des Rechtfertigens und die subjektive des Heiligens, in sich vereinige.

Wenn nun aber in mehreren Stellen der heiligen Schrift der Versöhnungstod Christi als die Spitze seines thätigen Gehorsams erscheint, wobei das Moment des passiven Gehorsams, sachlich nicht ex- sondern includirt, wenn auch begrifflich nicht eigens herausgestellt ist: so nehmen wir auch umgekehrt für uns (wie dies schon S. 69 weitläufiger begründet worden) dasselbe Recht in Anspruch, nehmlich da, wo der Tod Christi als Straferduldung charakterisirt wird, doch dabei das Moment der Gesetzeserfüllung als stillschweigend vorhandene Voraussetzung mit hinzu zu denken. Nur so kann als Wirkung dieses Strafleidens die positive δικαίωσις bezeichnet werden. Vgl. z. B. Röm. 5, 9.: δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, besonders aber 2 Corinth. 5, 21.: τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς — nun nicht blos ἔχωμεν τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, sondern — γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.

Sehen wir nun, nach dieser exegetisch-dogmatischen Begründung unserer Lehre von dem stellvertretenden Zwecke und der rechtfertigenden Wirkung des thätigen Gehorsams Christi, zuletzt noch auf eine Analyse des menschlichen Bewußtseins ein, so könnte gegen unsere ganze Durchführung das psychologische Argument geltend gemacht werden, daß alle unsere christliche Erfahrung sich

doch ganz erschöpfend als Bewußtsein der Schuld und der Sündenvergebung darstellen lasse. Doch so richtig dieses ist, so verschwindet doch bei genauer eingehender Betrachtung auch hier der Schein der daraus gezogenen Argumentation, als bedürfe es für uns weder der stellvertretenden Gesetzeserfüllung Christi noch unserer positiven Gerechterklärung. Es tritt uns nehmlich in unserem Gewissen immer zunächst unsere Verpflichtung aufs Gesetz entgegen, und das sich erst daraus entwickelnde Bewußtsein ist das der Nichterfüllung, der Übertretung, der Schuld. Dieses nachfolgende Schuldbewußtsein involvirt aber noch stets das voraufgehende Bewußtsein der Verpflichtung; denn was ist Bewußtsein der Gesetzesübertretung anders, als das Bewußtsein, das Gesetz nicht gehalten zu haben, das wir zu halten verbunden sind? — Das vorhandene Schuldbewußtsein schlägt nun mit psychologischer Nothwendigkeit bei dem begnadigten Sünder zunächst in das Bewußtsein der Schulderlassung, der Sündenvergebung um. Dieses Bewußtsein der sündenvergebenden Gnade Gottes involvirt aber seinerseits das Bewußtsein des Gerechterklärtseins. Denn was enthält die Erklärung von Seiten Gottes, deren wir uns im rechtfertigenden Glauben bewußt sind, daß er uns nehmlich keine Schuld zurechne, anders als daß er uns Gerechtigkeit zurechne? Das unmittelbare Bewußtsein des Besitzes der Sündenvergebung wird auch, wenn es analytisch auf sich reflektirt, stets das Bewußtsein des Gerechterklärtseins, als in ihm enthalten, aus sich hervorgehen lassen. Somit können wir also sagen: Das nachfolgende Bewußtsein der Schuld includirt das voraufgehende Bewußtsein der Gesetzesverpflichtung, und das voraufgehende Bewußtsein des Besitzes der Sündenvergebung includirt das nachfolgende Bewußtsein des Gerechterklärtseins, oder: Gesetzesverpflichtung und Gerechtigkeits-Erklärung ist der an sich verborgene, aber durch die einfachste Reflexion sich ins Bewußtsein herausstellende Inhalt des Bewußtseins der Gesetzesübertretung und der Schuldbefreiung.

Hieraus erklärt und rechtfertigt sich auch die Lehrweise der Schrift *) und der Reformatoren unserer Kirche, welche von rein praktischen Tendenzen geleitet, die Rechtfertigung des Sünders vorherrschend als Sündenvergebung definiren. Denn das Bewußtsein ihres Besitzes ist das unmittelbare Bedürfniß und das in reflexionslosem Übergange sich bildende Bewußtsein des Schuldbeladenen, während derselbe das Bewußtsein des Gerechterklärtseins sich nicht unmittelbar aneignen könnte, sondern sich zu seiner Beruhigung immer erst die in der Gerechtigkeits-Erklärung enthaltene Sündenvergebung durch Reflexion herausstellen müßte. Von der anderen Seite fehlt es aber auch, wie wir später zeigen werden, in den Schriften der Reformatoren keinesweges an Aussprüchen, in denen sie das Bewußtsein des Gerechterklärtseins als unmittelbare Folge des Bewußtseins der erlangten Sündenvergebung charakterisiren.

Wie also auf objektiver Seite mit der vorhandenen Schuld die vorhandene Forderung der Gesetzerfüllung, mit der geschehenen Sühnung der Schuld die geschehene Erfüllung der Gesetzesforderung, mit der Nichtzurechnung der Übertretung die Zurechnung der Gesetzeserfüllung gesetzt ist, insofern die eine immer durch die andere bedingt ist, so involvirt auf subjektiver Seite das Bewußtsein der einen immer das Bewußtsein der anderen. Es darf nicht

*) Vgl. Apostelgesch. 2, 38. — 3, 19. — 5, 31. — 8, 22. — 10, 43. — 13, 38. — 22, 16. — 26, 18. — 1 Joh. 1, 9. — 2, 12. — u. s. wo die Rechtfertigung als ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν beschrieben wird, obgleich die Stelle Act. 26, 18.: τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις in dem zweiten Theile dieses Satzes auch das positive Moment der δικαίωσις hervorhebt. Als ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων wird die δικαίωσις charakterisirt Ephes. 1, 7. Coloss. 2, 13 — 15., wo freilich in dem ἐξαλείψας τὸ καθ᾽ ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, eine Aufhebung der Gesetzesforderung prädicirt wird, welche nothwendig auf subjektiver Seite die positive Gerechterklärung zur Folge hat. Als μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν, τὰ παραπτώματα wird endlich die δικαίωσις Röm. 4, 8. 2 Corinth. 5, 19. definirt.

behauptet werden, daß diese Wechselseitigkeit der Begriffe nur in derselben Weise statt finde, wie etwa mit der Aufhebung der Krankheit die Gesundheit unmittelbar gegeben und im Bewußtsein gesetzt ist, sondern wir haben hier stets ein doppeltes, an sich von einander verschiedenes, Schuld und Forderung, Sühnung und Leistung, Straferlaß und Gerechterklärung, aber diese Dinge sind so eng mit einander verknüpft, daß das eine nicht aufgehoben oder verliehen werden kann, ohne daß es die Aufhebung oder Verleihung des anderen postulire und für das Bewußtsein mit einander verknüpfe. Suchen wir uns dieses Verhältniß an einem aus einer anderen aber analogen Sphäre entlehnten Beispiele deutlicher zu machen, das zwar zunächst gegen uns zu sprechen scheint, doch bei eingehenderer Betrachtung für uns spricht. Der Bürger eines Staates ist zur Erfüllung des Staatsgesetzes oder zur Erduldung der Strafe seiner Gesetzesübertretung verpflichtet. Dieses Entweder — Oder ist eben darin begründet, daß er von vornherein dem Gesetze noch in tadelloser Weise gegenübergestellt ist. Hat er aber einmal das Gesetz übertreten, so ist er der Strafe desselben verfallen. Ist aber damit für ihn die Verpflichtung zum Gehorsam gegen das Gesetz aufgehoben? Keinesweges. Im Gegentheil fordert das Gesetz von ihm, wie früher Gehorsam oder Strafe, so jetzt Strafe und Gehorsam. Es ließe sich nun hiegegen einwenden, Strafe verlange das Gesetz für die Vergangenheit, Gehorsam für die Zukunft, und wenn er in der Zukunft den Gehorsam leistet, so hat es bei der Straferduldung für die frühere Übertretung sein Bewenden. Dies muß anerkannt werden. Doch hier ist eben der Punkt, wo die Begriffe des bürgerlichen und des göttlichen Gesetzes auseinander gehen. Das bürgerliche Gesetz ist der Mensch stets zu erfüllen im Stande, die Fähigkeit zur s. g. justitia civilis darf ihm nicht abgesprochen werden, das göttliche Gesetz ist er aber niemals zu erfüllen im Stande, es fehlt ihm die Fähigkeit für die justitia spiritualis. Auch dem

Wiedergeborenen fehlt sie, wenn wir die justitia im absoluten Sinne des Wortes nehmen. Die stehen bleibende Forderung der Gesetzeserfüllung würde also stets für ihn aufs Neue ein Verhältniß der Schuld wegen der Gesetzesübertretung begründen, und es kann ihm nur geholfen werden, wenn nicht nur die Strafe für die Vergangenheit, sondern auch die Forderung für die Zukunft aufgehoben wird. Würde ihm gesagt, nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft soll dir die Strafe der Übertretung immer wieder erlassen werden, so hieße das des Gesetzes spotten, das da strenge Gehorsam fordern würde, mit der gleich angehängten Clausel den Ungehorsam nicht zu ahnden. Den Fall gesetzt, daß auch beim bürgerlichen Verbrecher sich vorhersehen ließe, daß er das Gesetz immer wieder übertreten würde, so könnte auch für ihn die Strafe nicht aufgehoben werden, wenn nicht zugleich die Forderung des Gesetzes an ihn aufgehoben würde. Übrigens sind die Zeitbestimmungen Vergangenheit und Zukunft vor dem göttlichen Forum nicht einmal anwendbar. Das bürgerliche Gesetz fordert Strafe für die Vergangenheit und Gehorsam für die Zukunft, weil oder auch nur insoweit es die Übertretung für die Gegenwart durch Einhaltung des Verbrechers und durch Abschließung desselben von aller Gelegenheit des Verbrechens unmöglich machen kann. Das göttliche Gesetz aber fordert beides Strafe und Gehorsam stets für den gegenwärtigen Moment. Es fordert Strafe für die Vergangenheit in der Gegenwart und Gehorsam für die Gegenwart und in der Gegenwart. Es kann also auch die Strafe in keinem gegenwärtigen Momente erlassen, wenn die erneute Übertretung der für die Gegenwart vorhandenen Forderung die Strafe in jedem gegenwärtigen Momente wieder zurück führt. So kommen wir immer auf den Satz zurück, die Aufhebung der Strafe ist ohne die Aufhebung der Forderung nicht möglich, die stellvertretende Sühnung der ersteren kann ohne die stellvertretende Erfüllung der letzteren nichts helfen, beides sind

zwei verschiedene und doch unauflöslich mit einander verknüpfte Momente der Stellvertretung, die Zurechnung des einen kann ohne die Zurechnung des andern nicht statt finden, und das Bewußtsein des einen involvirt deshalb stets das Bewußtsein des anderen.

Es bedarf hier für unseren engbegrenzten Zweck nur noch der beiläufigen Andeutung, daß wie Christus an unserer Statt das Gesetz erfüllt und dadurch unsere Gerechterklärung bewirkt hat, so auch der Lohn seiner Gesetzeserfüllung, das ewige Leben, das Er nicht erst für sich zu verdienen brauchte, weil er das Leben hatte in sich selber, **uns** zu gute kömmt. Deshalb nennt der Apostel Paulus unsere Rechtfertigung Römer 5, 18. eine *δικαίωσις ζωῆς*, und schreibt Epheser 2, 5. 6.: *καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι, συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ, (χάριτί ἐστε σεσωσμένοι!) καὶ συνήγειρε, καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (vgl. Harleß im Commentare S. 182 ff.). In seiner Auferstehung hat Christus *ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν* ans Licht gebracht. Die Sünde hatte ihn getödtet, seine Gerechtigkeit überwand den Tod, und wenn Paulus sagt: *ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* Röm. 4, 25., so hätte er auch sagen können *ἠγέρθη διὰ τὴν ζωὴν ἡμῶν*, insofern in seiner Auferstehung unser Leben unmittelbar gesetzt und schon in der Rechtfertigung dem Individuum verbürgt ist. Zugleich liegt auch in dieser letzteren Stelle eine Hindeutung auf das stellvertretende Moment des thätigen Gehorsams Christi verborgen, weil in ihr die durch sein *δικαίωμα* bedingte *ἔγερσις* als zur Vollendung unserer *δικαίωσις* nothwendig auftritt.

Endlich versteht es sich von selbst, daß wenn wir in unserer ganzen Entwickelung nur den Hauptzweck und die Hauptwirkung des thätigen Gehorsams Christi berücksichtigt haben, wir damit andere Neben-Zwecke und -Wirkungen desselben nicht in Abrede stellen wollen. So leugnen wir keinesweges die vorbildliche, und

die zur Heiligung wirksame Kraft dieses Gehorsams. Sagt doch der Herr selbst: Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ ὅτι πρᾶός εἰμι, καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, Matth. 11, 29. Ὑπόδειγμα ἔδωκα ὑμῖν, ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε, Joh. 13, 15. Der Apostel Paulus schreibt, daß die Gläubigen sein sollen σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, Röm. 8, 29. und ermahnet sie: Περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, Eph. 5, 2. und Τοῦτο φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ u. s. w. Phil. 2, 5. ff. Der Apostel Petrus endlich empfiehlt das Vorbild Christi zur Nacheiferung den Gläubigen in folgenden Worten: Εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε· ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ, 1 Petr. 2, 21. Und nicht nur ein Vorbild hat er uns hingestellt, dem wir nun aus eigenen Kräften nachzuringen hätten, sondern er selbst hat uns auch durch seinen Gehorsam die Heiligungskraft erworben, deren er uns nun durch die Aufnahme in die Gemeinschaft seines heiligen Lebens theilhaftig macht. Er ist nicht nur unsere δικαιοσύνη, sondern auch unser ἁγιασμὸς geworden. 1 Corinth. 1, 30. Doch wie diese Bedeutung des thätigen Gehorsams Christi heut zu Tage wenig in Abrede gestellt, ja sogar meistens auf Kosten und mit Negirung der stellvertretenden und rechtfertigenden Bedeutung desselben hervorgehoben wird, wobei eine Nichtunterscheidung von Ursach und Wirkung zum Grunde liegt: so haben wir hier kein Interesse uns weitläufiger über diesen an sich allerdings sehr wichtigen Punkt zu verbreiten.

Da wir nun gesehen wie eng und unauflöslich der Begriff, der Zweck und die Wirkung des thätigen und leidenden Gehorsams Christi mit einander verknüpft sind, so daß, wie schon bemerkt, hier nur eine begriffliche Unterscheidung, keine sachliche Scheidung möglich ist: so scheint allerdings auf Seiten derer, welche das stellvertretende und Rechtfertigung wirkende Moment

des leidenden Gehorsams anerkennen, die Leugnung derselben Bedeutung der obedientia activa zunächst nur als eine theoretische Verirrung betrachtet werden zu können. Die praktisch schädlichen Consequenzen aber in Beziehung auf die Person und das Werk Christi, so wie auf die Stellung des Menschen zum Gesetze, die sich aus der beharrlichen Negation dieser Bedeutung entwickeln müssen, ergeben sich für den Leser, der unserer Durchführung mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, von selbst. Denn aus der Behauptung, daß Christus für sich selbst zur Gesetzeserfüllung verpflichtet gewesen, muß sich in consequenter Durchführung eine Auflösung und Zerstörung des Begriffes seiner Gottmenschheit, so wie auch der stellvertretenden Bedeutung seines versöhnenden Todes und die Unterordnung auch des letzteren unter die Kategorie der dem Erlöser für sich selbst gestellten Pflichtaufgabe ergeben: so wie auf der subjektiven Seite der Rechtfertigungslehre dann für den begnadigten Sünder noch die absolute Forderung der vollkommenen Gesetzeserfüllung zurückbleibt, welche ihn entweder zum selbstgerechten Vertrauen, oder zur Verzweifelung an der angeblich für ihn vorhandenen Begnadigung und Sündenvergebung verleiten muß.

Vierter Abschnitt.

Historisches und Polemisches.

Es ist nicht unsere Absicht eine Geschichte der Lehre vom thätigen Gehorsam Christi zu schreiben. Es dürfte hierfür um so weniger ein Bedürfniß vorhanden sein, als in neuester Zeit Herr Dr. Baur *) in seiner Geschichte der Versöhnungslehre auch die geschichtliche Entwickelung unserer Lehre ausführlich behandelt hat. Deshalb kann uns nur die Aufgabe gestellt sein, uns mit dieser seiner Behandlung kritisch auseinanderzusetzen. Weil aber die Haupttendenz unserer Schrift nur ein Nachweis des Verhältnisses der **obedientia Christi activa meritoria** zur **obedientia Christi passiva meritoria**, so wie eine Rechtfertigung der Lehre von der ersteren bei Voraussetzung der Richtigkeit der Lehre von der letzteren ist: so wird eben durch diese Tendenz auch die Aufgabe unseres vierten Abschnittes uns enger gesteckt. Wir versetzen uns gleich in die Zeit hinein, wo der Begriff und die Beziehung beider Lehren zu einander mit klarem Bewußtsein erfaßt und mit dogmatischer Schärfe und Bestimmtheit entwickelt erscheinen und in der Dogmengeschichte auftreten. Wie wir demnach die Periode der Kirchenväter und der Scholastik hinter uns liegen lassen, und mit der Reformationszeit beginnen: so bildet von der anderen

*) Vgl. Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung von der ältesten Zeit bis auf die neueste. Von Dr. Ferdinand Christian Baur. Tübingen 1838.

Seite die Zeit des einbrechenden Rationalismus die Grenze unserer kritischen Betrachtung. Denn bei der Erschütterung sämmtlicher Fundamente der kirchlichen Lehre, die von da an hervortrat, kann ein so vereinzelter Punkt, wie die Lehre vom thätigen Gehorsam Christi gar nicht mehr ohne eine vorgängige Prüfung der Grundprincipien jener theologischen Systeme, wie namentlich ihrer gesammten Versöhnungslehre, in isolirte Betrachtung gezogen werden. Wir unternehmen also, um es kurz zu sagen, eine Rechtfertigung der Lehre der evangelischen Kirche von dem thätigen Gehorsam Christi gegen die von ihren eigenen Grundprincipien aus gegen sie gerichteten Angriffe. Dies Unternehmen fällt mit einer Critik der einschlagenden Parthien der Baurschen Schrift insofern zusammen, als auch Dr. Baur die Unhaltbarkeit unserer fraglichen Lehre aus den kirchlichen Prämissen der Genugthuungs- und Rechtfertigungslehre selbst zu erweisen sucht, um aus dieser angeblichen Einseitigkeit des Dogmas und der Negativität seiner zeitlichen Form die innere Nothwendigkeit eines Fortschrittes zu weiteren dogmatischen Entwickelungen darzuthun.

Was nun zunächst die von Baur a. a. O. S. 297 ausgesprochene, keineswegs neue, sondern schon lange ziemlich allgemein gültige Behauptung betrifft, daß die Unterscheidung zwischen einem stellvertretenden thuenden und stellvertretenden leidenden Gehorsam in der lutherischen Kirche zuerst von der Concordienformel gemacht worden sei, und selbst den älteren Symbolen dieser Kirche völlig fremd sei: so dürfte diese Behauptung doch, so entschieden aufgestellt, über die Grenzen des Wahren hinausgehen, wenigstens mannichfacher Beschränkung unterliegen. So viel kann nicht geleugnet werden, daß die Concordienformel zuerst die Lehre von der stellvertretenden Gesetzerfüllung Christi mit ausführlicher Bestimmtheit hervorgehoben und dadurch die allseitige begriffliche Abschließung der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre gefördert hat; doch sind schon vor der Abfassung dieses Symboles die ent-

schiedensten Spuren der Lehre von der obedientia Christi activa meritoria und ihrer bei der Rechtfertigung stattfindenden Imputation im Lehrbegriffe der lutherischen Kirche, so weit er uns in den Privatschriften der Reformatoren und in den allgemeinen Bekenntnißschriften vorliegt, nachweisbar. Dies erkennt selbst Töllner an, der doch bei der ganzen Tendenz seiner Schrift alles Interesse hatte, dieses Faktum zu leugnen. Er sagt (der thätige Gehorsam Jesu Christi S. 36): „Ich kann es als unter meinen Lesern bekannt voraussetzen, daß die Gottesgelehrten in der evangelisch-lutherischen Kirche fast durchgängig lehren, und von jeher gelehrt haben, daß Christi ganzer Gehorsam vertretend gewesen sei;" und S. 118: „Indessen wird mir wahrscheinlich, daß es in der römischen Kirche wenigstens vor der Reformation nach dem Beispiele älterer angesehener Lehrer gewöhnlich gewesen sei, den ganzen Gehorsam Christi für vertretend zu erkennen. Es wird mir daher wahrscheinlich, weil unsere ersten aus der römischen Kirche ausgegangenen Lehrer diese Lehre haben und doch auf keine Weise merklich machen, daß sie dieselbe als eine neue bisher nicht bekannte Lehre aus der heiligen Schrift wiederherzustellen beflissen wären. Melanchthon und Calvinus drücken sich so aus, daß sie eine Zurechnung des ganzen Gehorsams Christi in der Rechtfertigung angenommen haben müssen: und ein gleiches geschieht von Luthero, sonderlich in einigen Stellen seiner Auslegung über den Brief an die Galater." Es können aber aus der einzigen, von Töllner zuletzt angeführten Schrift Luthers nicht nur einige, sondern wohl an funfzig, also sehr zahlreiche Stellen angeführt werden, welche für unsere Behauptung beweisend sind. Seltener sind allerdings diejenigen Aussprüche, welche von einem stellvertretenden Thun im Unterschiede von einem stellvertretenden Leiden Christi handeln, obgleich auch sie keineswegs fehlen, desto häufiger aber finden sich Sätze vor, welche durch die Art und Weise wie sie von der subjektiven Zurechnung der obedientia

Christi

Christi activa meritoria in der Rechtfertigung sprechen, das objektive Vorhandensein derselben entschieden und unleugbar voraussetzen. Von Aussprüchen ersterer Art citiren wir hier folgende. In Luthers ausführlicher Erklärung der Epistel an die Galater (Ausgabe von Walch) Th. VIII., S. 2336 §. 594. heißt es: „Derhalben wenn du ansiehest Christum, und bedenkest, was er um unsertwillen gethan und gelitten hat, und tröstest dich desselben, so hat das Gesetz sein Ende." Ebendaselbst S. 2376 §. 30. „St. Paulus handelt in dieser Epistel — —; item, was Christus für eine Person, und was sein Amt sei, was er um unsertwillen beyde, gethan und gelitten habe." S. 2385 §. 42.: „Darum soll man diese Worte, Christus ist unter das Gesetz gethan, wohl und fleißig betrachten, als die überaus viel in sich haben und zu verstehen geben. Denn damit, daß sie sagen, wie Gottes Sohn unter das Gesetz gethan sei, zeigen sie an, daß Christus nicht allein ein Werk oder zwei nach dem Gesetz gethan habe, das ist, daß er nicht allein sei beschnitten, in dem Tempel geopfert, auf bestimmte Zeit im Jahr gen Jerusalem gezogen u. s. w. oder daß er nach weltlicher Weise darunter gewesen sei; sondern das zeigen sie an, daß er auch alle Gewalt und Tyranney des Gesetzes erlitten habe." Wird hier auch der leidende Gehorsam besonders hervorgehoben, so geschieht dies doch nur im Verhältniß zu dem dem Ceremonialgesetze geleisteten thätigen Gehorsam, und dieser letztere selbst wird von der stellvertretenden Gesetzeserfüllung Christi nicht aus- sondern darin eingeschlossen. S. 2401 §. 69. wird den Worten, daß Christus für uns unter das Gesetz gethan sei, folgende Auslegung gegeben: „Denn wir können ja nicht zweifeln, sondern sind gewiß, daß Gott der Vater an Christo ein Wohlgefallen habe: item, daß er heilig sey u. s. w. So ferne nun Gott ein Wohlgefallen an Christo hat, und wir an demselbigen durch den Glauben hangen, so fern hat er auch an uns ein Wohlgefallen, und sind heilig in

dem Geliebten, Eph. 1, 6." — Daß Luther eine Zurechnung auch des thätigen Gehorsams Christi in der Rechtfertigung statuire, geht nun aber aus sehr vielen Äußerungen desselben hervor, in denen er neben der Sündenvergebung, die er uns erworben, auch von der Gerechtigkeit spricht, die er uns gebracht hat. Wir heben hier folgende Stellen der Auslegung des Galaterbriefes hervor. S. 1641 §. 122. sagt er, daß die Lehre der Gnaden allerlei Güter mit sich bringe, „als nehmlich, Vergebung der Sünden, wahrhaftige Gerechtigkeit, Frieden des Herzens und ewiges Leben." S. 1790 §. 138. daß das Gewissen nur allein warte „auf die Vergebung der Sünden und die reine Gerechtigkeit, so uns in Christo angeboten und geschenket ist." S. 1811 §. 178., daß uns Gott „die Sünden aus lauter Gnaden und Barmherzigkeit frei umsonst vergeben, und ewige Gerechtigkeit und ewiges Leben schenken wolle, allein um Christi willen." S. 1820 §. 188. wird gezeigt wie der Mensch durch den Glauben an Christum „Vergebung der Sünden erlangen und gerecht werden" könne. Dieselbe Unterscheidung zwischen der Sündenvergebung und Gerechterklärung findet sich auch S. 1824 §. 196. S. 1825 §. 197. („Und daß uns Gott also annimmt, und die Gerechtigkeit Christi durch den Glauben zurechnet.") S. 1827 §. 200. S. 1830 §. 205. S. 1871 §. 260. S. 1940 §. 380. S. 2083 §. 200. S. 2196 §. 371. S. 2344 §. 605. S. 2345 §. 607. S. 2352 §. 619. S. 2431 §. 123. S. 2593 §. 13. S. 2716. §. 209: „So sind wir nun zum Theil Sünder, und zum Theil gerecht; doch gehet die Gerechtigkeit weit über die Sünde. Denn die Heiligkeit und Gerechtigkeit Christi, unseres Heilandes, übertrifft weit die Sünde der ganzen Welt." Daß Luther einen wirklichen Unterschied zwischen Sündenvergebung und Gerechterklärung statuirt, zeigen besonders die Stellen, in denen diese Begriffe nicht blos nebeneinandergestellt oder einfach durch die Copula verbunden, sondern in denen sie durch andere

Partikeln getrennt sind. So a. a. O. S. 1926 §. 355.: „Denn Christus ist Gottes Sohn, hat sich selbst aus lauter Liebe eben darum für uns gegeben, auf daß er uns nicht allein von Sünde und Tod erlösete, sondern auch eine ewige Gerechtigkeit und Leben erwürbe." S. 1941 §. 382. sagt er, daß wir durch die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, „nicht allein von dem Gesetz, Sünde, Tod und allerlei Übel erlöset werden, sondern auch theilhaftig werden der Gnaden, Gerechtigkeit und ewigen Lebens." S. 2084 §. 202. heißt es: „Sind nun die Heiden gesegnet, das ist, werden sie vor Gott durch den Glauben gerecht geschätzt, so folgt, daß sie von Sünde und Tod erlöset sind, und an ihrer statt theilhaftig werden der Gerechtigkeit, ewigen Lebens und Seligkeit." S. 2179 §. 346. wird der göttlichen Gewalt oder Majestät zugeschrieben, „die Sünde tilgen, den Tod zerstören, den Fluch wegnehmen, — — und dagegen auch, Gerechtigkeit bringen u. s. w." Vgl. S. 2181 §. 349. S. 2429 §. 118. Sehr häufig endlich stellt er unsere Rechtfertigung vor Gott als einen Wechsel und Tausch dar, in welchem wir Christo unsere Sünde aufladen und dagegen uns mit seiner Gerechtigkeit bekleiden lassen. So S. 1906 §. 323. S. 2055 §. 160. S. 2183 §. 351.: „So hat nun der liebe Herr Jesus Christus mit uns zu unserem Besten gewechselt, hat unsere sündliche Person, die unter der Sünde und des Teufels Gewalt gefangen ist, an sich genommen, und uns dagegen geschenkt seine unschuldige und sieghafte Person. Wenn wir mit derselbigen seiner Person bekleidet und angezogen sind, das ist, wenn wir glauben, daß unsere Sünden, um deren willen er ein Fluch worden ist, auf ihm liegen, und daß seine Unschuld unser eigen sei: so sind wir frei und los vom Fluche des Gesetzes." S. 2203 §. 382.: „Darum weiß ein Christ, so ferne er solches gläubet, von keiner Sünde, Tod und Fluch, sondern allein von Gerechtigkeit, Leben und Segen in Christo, der es fein abgewechselt hat, nehmlich die schwere unerträgliche Last

der Sünden, des Todes und Fluchs hat er von uns auf sich genommen, und uns seine Gerechtigkeit, und alles, was er hat, ja sich selbst geschenket. Das mag ein seliger Wechsel sein.“ Vergl. S. 2204 §. 384. S. 2592 §. 11. Diese Gerechtigkeit Christi, mit der wir bekleidet werden, hat aber in der Auferstehung Christi sich als der Sieg über den Tod, den Sold der Ungerechtigkeit erwiesen. Vgl. S. 2175 u. 76 §. 339. u. 340. S. 2353 §. 620.: „In welches Wunden und Tod ich meine Sünde sehe; in seiner Auferstehung aber sehe ich, daß er überwunden hat meine Sünde Tod und Teufel, und mir dazu Gerechtigkeit und ewiges Leben erworben.“ Wenn nun an anderen Stellen die Stellvertretung Christi ausschließlich in seinen Versöhnungstod, die Rechtfertigung des Menschen ausschließlich in die Sündenvergebung gesetzt wird, so hat dies darin seinen Grund, daß, wie unsere frühere dogmatische Deduktion gezeigt hat, der Tod Christi eben so sehr als die Spitze seines thätigen wie seines leidenden Gehorsams zu betrachten ist, und Sündenvergebung ohne Gerechtigkeits-Erklärung gar nicht denkbar ist. Wir glauben aber, daß die von uns so eben aus einer einzigen Schrift Luthers angeführten Stellen hinreichend sind, um den klaren Beweis zu führen, daß die Concordienformel auch in unserem fraglichen Punkte keinesweges über die Lehrweise Luthers hinausgegangen, sondern nur mit dogmatischer Schärfe herausgestellt und entwickelt hat, was in Luthers in lebendiger Erregung des Gefühls und erbaulicher Anschauung gesprochenen Worten allerdings enthalten ist. Doch nicht blos in den Privatschriften der Reformatoren, sondern selbst in den früheren Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche dürfte es an solchen Andeutungen über den stellvertretenden, thätigen Gehorsam Christi nicht ganz fehlen. So führt Chr. Wilh. Franz Walch (De obed. Christ. act. p. 137) aus der Apologie der Augsburgschen Confession die in der Ausgabe des Concordienbuches von Joh. Georg Walch p. 106. befindliche Stelle an: Praedicant se legem im-

plere, quum haec gloria proprie debeatur Christo. Mit Recht bemerkt er hierzu: Sequitur ergo, ut Christum legem pro nobis implevisse statuatur; denn da die Erfüllung des Gesetzes, welche die Gegner von sich prädicirten, nicht etwa in der Strafenduldung, sondern in der thatsächlichen Vollziehung seiner Gebote bestand, so führt der Gegensatz darauf auch der Gesetzeserfüllung Christi denselben Inhalt zu vindiciren. In demselben Sinne ist wohl auch die p. 132 des Concordienbuches vorkommende Stelle zu interpretiren: Legi nunquam in carne satisfacimus. Ita igitur justi reputamur, non propter legem, sed propter Christum, quia hujus merita nobis donantur. Hiernach dürfte die Bemerkung Baur's a. a. O. S. 301 Anm. 1. zu beschränken sein, daß selbst in der Apologie, wo doch besonders in dem Artikel de dilectione et impletione legis die Gelegenheit dazu so nahe lag, eine Andeutung über die obedientia activa noch gänzlich vermißt werde. Implicite findet sich übrigens auch schon in den älteren Bekenntnißschriften unsere Lehre sehr häufig vor, insofern die so oft vorkommende Nebeneinanderstellung des absolvere und justum reputare als die negative und positive Seite des Begriffes der δικαίωσις nur unter der Voraussetzung der Einheit des stellvertretenden thätigen und leidenden Gehorsams ihre Wahrheit hat. Bedeutsam ist ferner für unsere Frage das von Joh. Georg Walch Einl. in die Religionsstreitigk. der Ev. Luth. K. Th. I. S. 170 und Th. IV. S. 360 ff. berichtete Faktum, daß der lutherische Theologe Georg Karge (Parsimonius genannt) im Jahre 1563 einige Thesen über die Rechtfertigung aufgestellt und in denselben behauptet habe, der thätige Gehorsam sei von Christo nicht für uns, sondern für sich selbst geleistet worden, und könne uns deshalb nicht zugerechnet werden. Er ward darüber von mehreren Seiten, besonders von Brentius, in Anspruch genommen, nach Wittenberg geschickt, um sich mit den dortigen Theologen über diesen Gegenstand zu

besprechen, und durch dieses Gespräch leicht dahin gebracht, nicht nur seinen Irrthum einzusehen, sondern auch einen förmlichen Widerruf auszustellen. Hieraus geht hervor, daß schon vor der Abfassung der Concordienformel die Lehre von der obedientia Christi activa meritoria in der lutherischen Kirche ausgebildet und allgemein anerkannt war. Die Kargeschen Thesen riefen nicht etwa erst eine Untersuchung dieses Lehrpunktes hervor, sondern sie fanden schon ein feststehendes Urtheil darüber vor, gegen welches sie sich nicht zu behaupten vermochten. Auch Dr. Baur sieht sich im Widerspruche mit seinen sonstigen Behauptungen, S. 353 Anm. 1. zu der Anerkennung genöthigt, daß in der Form des Kargeschen Widerrufes allerdings schon vor der Concordienformel der Lehrsatz von der obedientia activa in der lutherischen Kirche vorhanden gewesen sei. In diesem Widerrufe nahm aber Karge die Behauptung zurück, „daß Christus nicht für uns, sondern für sich selbst dem Vater Gehorsam geleistet habe," und gab zu, „daß in dem Amte des Mittlers seine Unschuld und Gerechtigkeit in göttlicher und menschlicher Natur nicht können noch sollen gesondert werden von dem Gehorsam im Leiden." In diesen Worten haben wir aber doch offenbar schon den wesentlichen Inhalt der Lehre von der obedientia activa vor uns. Es hängt ja auch diese Lehre so enge mit der schon von Luther selbst so kräftig verfochtenen Lehre von der communicatio idiomatum zusammen, daß sich von dieser stehenden Grundanschauung der lutherischen Kirche in Beziehung auf die Person Christi aus a priori das stete Vorhandensein der Lehre von der obedientia activa in dieser Kirche mit Sicherheit erschließen läßt. Es ist doch gewiß nicht als zufällig zu betrachten, daß bis auf Töllner, den ersten entschiedenen Gegner dieser Lehre, denn Karge kann nicht als ein solcher bezeichnet werden, in der lutherischen Kirche niemals wider den thätigen Gehorsam Christi Einspruch erhoben worden ist. Töllner aber kann hier insofern nicht in

Betracht kommen, als er auf der Gränze der gänzlichen und allseitigen Auflösung der Kirchenlehre in den Rationalismus steht, und, wie wir gesehen, in Beziehung auf die Person Christi eine mehr als nestorianische Trennung der Naturen statuirt. Der Hauptangriff ging, so lange die evangelische Kirche als lutherische und reformirte noch einen wirklichen, innerlichen Bestand hatte, von dem reformirten Theologen Piscator aus, und allerdings ist bei der in der reformirten Kirche herrschenden Ansicht von der Person Christi die Piscatorsche Consequenz eine, wenn auch nicht wie bei dem eigentlichen Nestorianismus absolut nothwendige, — daß dies nicht der Fall sei zeigte der Widerspruch vieler reformirten Theologen und Synoden, so wie der formula consensus Helvetica gegen die Piscatorsche Ansicht, — doch gewiß sehr nahe liegende Folgerung. Bemerkenswerth ist endlich noch, daß der Urheber der Unterscheidung des Gehorsams Christi in obedientia activa und passiva nach Walch de obed. act. p. 30 sich nicht mit Sicherheit angeben läßt. Die Unterscheidung selbst, welche offenbar zum Zwecke des allseitigen Abschlusses der Stellvertretungslehre gemacht ist, muß demnach in die Zeiten der ersten Entstehung und Gründung der evangelischen Kirche zurückgehen. Nach allem bisher Bemerkten scheint nun das einfachste und sicherste Resultat folgendes zu sein: Da in der Lehre von der Versöhnung die obedientia passiva das unmittelbarste praktische Interesse hat und in derselben die activa immer schon mitgesetzt ist, so ist es natürlich, daß der Begriff der letzteren erst von der Zeit an mit besonderer Schärfe und Absichtlichkeit hervorgehoben wurde, wo das Bedürfniß strenger Entwickelung und Fixirung der theologischen Begriffe eintrat. Den Übergangspunkt des kirchlichen Bekenntnisses zu der theologischen Wissenschaft bezeichnet aber offenbar die Concordienformel. Doch ward auch schon vor Abfassung derselben in der lutherischen Kirche von Anfang an die obedientia passiva nicht mit Ausschluß, sondern vielmehr mit Einschluß der

activa anerkannt, die objektive Wahrheit der letzteren öfters angedeutet, ja auch zuweilen deutlich ausgesprochen, ihre subjektive Zurechnung in der Rechtfertigung stets vorausgesetzt, oft ausdrücklich hervorgehoben, und beides sowohl ihre objektive als subjektive Bedeutung, sobald sich Einspruch dagegen erhob, mit Entschiedenheit geltend gemacht.

Was nun aber ferner die kirchliche Lehre von der obedientia activa selbst betrifft, so behauptet Dr. Baur a. a. O. S. 313—316, der Begriff der stellvertretenden Gesetzeserfüllung sei ein ziemlich unlebendiger geblieben, indem von den Dogmatikern in der Lehre von der Rechtfertigung, durch welche Christi Gerechtigkeit uns zugerechnet wird, doch die aus der obedientia activa resultirende Seite unserer positiven Gerechterklärung aufgegeben und unsere Rechtfertigung fortwährend, wie vor der Abfassung der Concordienformel, in das negative Moment der remissio peccatorum gesetzt und dadurch als vollständig erschöpft betrachtet worden sei. So sagt er S. 314: „Das Wesen der justificatio besteht, ungeachtet des positiven Begriffes der auf den Menschen übertragenen Gerechtigkeit Christi, in dem Negativen, daß dem Menschen seine Sünden nicht zugerechnet, oder vergeben werden. Diese Gewißheit erhält er, vermittelst des Glaubens, in Folge der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, oder dadurch, daß er glaubt, Christus habe durch sein Leiden und Sterben die Strafen der Sünde für ihn erduldet. Wird nun die Unterscheidung einer obedientia activa und passiva von den lutherischen Theologen dadurch motivirt, daß der Mensch, um vor Gott bestehen zu können, nicht blos Befreiung vom Zorne Gottes, als des gerechten Richters, sondern auch positive, nur durch Erfüllung des Gesetzes zu erlangende Gerechtigkeit nöthig hatte, ist es konsequent, der der obedientia activa und passiva entsprechenden justitia Christi imputata nur die Wirkung zuzuschreiben, daß durch sie die Sünden nicht zugerechnet werden? Befreiung vom Zorn Got-

tes ist nichts anders als Vergebung oder Nichtzurechnung der Sünden, also nur etwas Negatives, zu welchem das Positive noch hinzukommen sollte. Wie sollte aber durch das Negative der Nichtzurechnung der Sünden der ganze Begriff der Gerechtigkeit Christi, sofern sie im Glauben zugerechnet wird, erschöpft sein? Es erscheint uns demnach zwar in der lutherischen Lehre, wenn sie aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wird, das Streben, über das Negative des Begriffs der Satisfaktion, sofern durch sie nur die Strafe aufgehoben oder die Sünde vergeben wird, hinauszugehen, aber sie ist in diesem Streben auf halbem Wege stehen geblieben." Sehen wir nun zu, welcher Lehrform sich denn eigentlich die altkirchlichen Dogmatiker bei dem fraglichen Punkte bedienen. Als eigentlicher locus classicus ist hier die Stelle aus Johann Gerhard's locis theol. ed. Cotta, Tom. VII., l. XVII. c. IV. de causa formali justificationis §. 199. zu nennen. Der Paragraph führt die Überschrift: An remissio peccatorum et imputatio justitiae Christi differant? Wir setzen ihn mit unbedeutenden Auslassungen in seiner ganzen Ausführlichkeit her, weil sein Inhalt zu wichtig für eine klare und gründliche Beantwortung der für unsere ganze Lehre so wesentlichen und entscheidenden Frage ist. Er lautet: Tria igitur nobis demonstranda sunt: 1) formalem causam justificationis esse gratuitam peccatorum remissionem: 2) formalem causam justificationis esse justitiae per Christum partae imputationem: 3) — —. Antequam vero argumenta nostra producamus, prius hoc monemus. Quamvis gratuita peccatorum remissio et justitiae per Christum partae imputatio, docendi gratia duae quasi partes justificationis a quibusdam vocentur; (unde statuunt *causam formalem justificationis esse geminam, privativam et positivam*, quidam vocant *geminum imputationis modum*) illas tamen vel *realiter* a se invicem non differre, vel certe a se invicem separari non posse.

Cum apostolus, in propria sede hujus doctrinae Rom. 4, 5. probaturus, justificationem fieri per imputationem justitiae sine operibus v. 6. adferat testimonium Davidis ex Psalm. 32, 1. in quo tantum remissionis sive non imputationis peccatorum sit mentio, jam vero quorum unum de altero directe adfirmatur, et unum per alterum reciproca adfirmatione probatur, ea non differunt *realiter*, vel certe ab invicem separari nequeunt. Adde, quod remissio peccatorum complectatur non solum peccata commissionis sed etiam peccata omissionis, cuicunque igitur propter Christum fide datur remissio peccatorum, illi eo ipso perfecta Christi justitia imputatur, hoc est propter Christum condonatur, quod commissum, et imputatur, quod omissum, ac proinde qui fide in Christum a Deo justificatur pro perfecto justo censetur, quasi nihil eorum, quae contra legem Dei fecit, commiserit, nec quicquam eorum, quae facere debuit, omiserit, inde est, quod in compluribus scripturae locis per solam peccatorum remissionem, justificatio describatur, ubi nemo dixerit, vel imputationem justitiae Christi excludi, vel imperfectam justificationis definitionem proponi, sed connotatur simul imputatio justitiae Christi, propter quem peccata credentibus remittuntur. Eo ipso quod justitia persolutionis Christi nobis imputatur, nostra injustitia debitorum non imputatur, sed tegitur. —— Quod ut rectius intelligatur, repetimus ex Chemnitio, —— ut remissio peccatorum fieri possit, requiritur perfecta legis impletio, et perfecta pro peccatis satisfactio, siquidem coram Dei justissimi judicio justificatio sine justitia non habet locum, proinde peccatorum remissio fundatur in Christi justitia, propter quam fide adprehensam Deus nos in gratiam recipit, et peccata nobis remittit, et vicissim remissis peccatis justitiam Christi imputat; ideoque nec remissio peccatorum sine imputatione justitiae, nec impu-

tatio justitiae, sine remissione peccatorum plene definiri potest, sed non imputatio peccatorum est imputatio justitiae, et imputatio justitiae est non imputatio sive remissio peccatorum. Id quidem sic efferunt: remissio peccatorum et imputatio justitiae dicuntur partes justificationis non secundum *rem*, sed secundum *rationem*, hoc est non integrantes totum, quasi neutra illarum sit justificatio, sed distinguentes unum justificandi actum diversorum terminorum respectu: sicut cum homo vestitur, eodem actu nuditas tegitur et vestimentum induitur; partes tamen vestiturae distinctae sunt tectio nuditatis et indutio vestis, non re, sed τῷ λόγῳ ratione terminorum a *quo* et ad *quem*: sic in justificatione peccatoris, quae vestiturae in scripturis comparatur, partes τῷ λόγῳ differentes ratione terminorum *a quo* et *ad quem* remissio peccatorum et imputatio justitiae, licet sit unus justificationis actus τῷ εἶναι. In ähnlicher Weise heißt es zuletzt, werde bei der Erwähnung des Leidens Christi der thätige Gehorsam mit bezeichnet, bei der Erwähnung der prava concupiscentia die ganze Natur der Erbsünde, welche eigentlich aus der carentia justitiae und der prava concupiscentia bestehe. Ita, schließt dann der Paragraph, remissio peccatorum in plena et perfecta significatione connotat imputationem justitiae Christi, et vice versa imputatio justitiae Christi connotat peccatorum remissionem. Ganz übereinstimmend hiermit sagt Quenstedt (Syst. theol. P. III. Cap. VIII. Sect. I. Θέσ. XIV.) mit seiner gewöhnlichen Präcision: Remissio seu non-imputatio peccatorum et imputatio justitiae Christi propter summam συγγένειαν se invicem complectuntur, et necessario una alteram includit, nec una ab altera divelli aut separari unquam potest. Est enim unus actus imputationis, modus tantum est geminus, στερητικὸς et θετικὸς, consistens in imputatione justitiae alienae et

eamque remissionem peccatorum, sive declarationem judicis, reum nihil eorum, quae contra legem fecit, commisisse; nec quidquam eorum, quae facere debuit, omisisse; caussam vero, addunt, impulsivam eamque externam, propter quam deus nos omni culpa liberos esse judicet, esse justitiam Christi, nobis imputatam. Als Anhänger dieser Lehrform macht er gleichfalls bedeutende Theologen, wie Musäus, Baier, Fabricius, Buddeus, Feuerlin und Joh. Georg Walch namhaft. Es wird also nach dieser Art und Weise, die Sache vorzustellen, die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht als integrirendes Moment, sondern als vorausgehender Grund, als Basis des Rechtfertigungsaktes gefaßt. Die Rechtfertigung besteht nicht in der Sündenvergebung und in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern allein in der Sündenvergebung, welche durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi motivirt und berechtigt ist. Es ist keine remissio peccatorum *et* imputatio justitiae Christi, sondern eine remissio peccatorum *propter* imputationem justitiae Christi. Es ist ersichtlich, daß hier kein sachlicher, sondern nur ein begrifflicher Unterschied statt findet: doch halten wir allerdings die letztere Darstellungsform für die exegetisch begründetere und logisch richtigere. Das aber ist beiden Lehrweisen gemeinsam, daß sie die Sündenvergebung eben so sehr als Nichtzurechnung der mangelnden Gesetzeserfüllung, wie als Nichtzurechnung der vorhandenen Gesetzesübertretung fassen. Und hierin glauben wir nun freilich, daß die exegetische und begriffliche Nothwendigkeit für den Fortschritt zu einer noch größeren Akribie des Ausdruckes gegeben ist, die aber gleichfalls, trotz der formellen Verschiedenheit, in materieller Einheit mit den beiden bisher angeführten Auffassungen sich erhält. Die Gerhard-Quenstedsche Begriffsbestimmung stützt sich auf Römer IV., wo allerdings das λογίζεσθαι δικαιοσύνην identisch mit dem ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν ist. Zu dem Worte δικαιοσύνη wird aber ohne Weiteres Χριστοῦ supplirt; und da-

raus ergiebt sich von selbst der Satz, die Rechtfertigung sei gleich der Zurechnung der Gerechtigkeit (obedientia activa et passiva) Christi und der Sündenvergebung, oder auch sie sei gleich dem einen oder dem andern. Nun aber erscheint uns jene Supplirung (Χριστοῦ) als eine willkührliche; λογίζεσθαι δικαιοσύνην heißt offenbar nichts weiter, als Jemanden Gerechtigkeit zurechnen d. h. ihn wie einen betrachten, der gerecht ist. Dies geschieht nun allerdings auf Grund der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, aber ist nicht an und für sich selbst mit derselben identisch. Demnach zerlegt sich, wie wir schon im dritten Abschnitte (S. 109) bemerkt, Römer IV. der Begriff des δικαιοῦν in seine beiden Momente, das negative des ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν und das positive des λογίζεσθαι δικαιοσύνην. Diese beiden Momente sind aber, wie unsere frühere Entwickelung gezeigt hat, identisch, weil eins ohne das andere nicht statt finden kann, und deshalb jedes für sich zur Definition des Rechtfertigungsbegriffes schon hinreichend ist. Dieser Rechtfertigungsbegriff zerfällt uns demnach in seine zwei Seiten Sündenvergebung und Gerechterklärung, die stets faktisch verbunden sind, aber logisch getrennt werden müssen; und es erscheint uns als unhaltbar, wenn man, wie die altkirchlichen Dogmatiker thun, in den Begriff der Sündenvergebung den der Gerechterklärung schon unmittelbar eingewickelt sein läßt. Um so befremdlicher erscheint es, daß auch Walch a. a. O. p. 90 die δικαιοσύνη Röm. IV. ohne jeden vermittelnden Zwischengedanken auf die justitia Christi bezieht, weil er sich hierdurch eigentlich seine logisch richtigere Definition der Justificatio von exegetischer Seite her abgeschnitten hat. Denn das läßt sich doch nicht leugnen, daß an dieser Stelle nicht gesagt wird, δικαιοῦν sei ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν auf Grund des λογίζεσθαι δικαιοσύνην, sondern vielmehr daß es eins und das andere zugleich sei. Daraus erklärt es sich nun auch, daß ein Theil des Mißgriffes der von ihm bestrittenen Definition sich in seiner eigenen Begriffsbestimmung vorfindet,

denn da er das λογίζεσθαι δικαιοσύνην schon für eine andere Bedeutung verwendet, so blieb nichts übrig, als den eigentlichen Sinn desselben unmittelbar in den Begriff des ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν hineinzuverlegen. — Doch nicht nur exegetisch sondern auch logisch dürfte die Definition der Sündenvergebung, wie sie von den lutherischen Dogmatikern gegeben wird, schwerlich haltbar sein. Es ist richtig, daß die Sünde eben so sehr in der Nichterfüllung, wie in der Übertretung des Gesetzes bestehe, doch ist dies dann offenbar nur der negative und positive Ausdruck einer und derselben Sache, und eben so ist Nichtzurechnung der Übertretung an und für sich selbst so viel als Nichtzurechnung der Nichterfüllung des Gesetzes. Das letztere ist aber keinesweges an sich schon so viel, wie die Dogmatiker unserer Kirche voraussetzen, als Zurechnung der Erfüllung, Gerechterklärung. Vielmehr besteht die Sündenvergebung nur in der Nichtzurechnung der Nichterfüllung des Gesetzes, die Gerechterklärung in dem Abstehen von der Forderung des Gesetzes. Und in der Verwechselung dieser Begriffe, die sich aus der Verwandtschaft derselben eben so leicht erklärt als entschuldigt, indem allerdings, wie wir wissen, Nichterfüllung des Gesetzes nur dann nicht zugerechnet werden kann, wenn Erfüllung zugerechnet wird, besteht eben der Irrthum, der aber offenbar kein sachlicher, sondern nur ein begrifflicher ist. *) Jedenfalls glauben wir den Beweis geführt zu haben, daß es ein ungegründeter Vorwurf ist, wenn behauptet wird, die kirchlichen Dogmatiker hätten die **obedientia activa**, so eifrig sie sie von der **obedientia passiva** unterschieden, doch bei der subjektiven Zurechnung in der Rechtfertigung wieder fallen lassen, und was diesem Vorwurfe den Schein

*) Das deutsche Wort „Schuld" umfaßt allerdings den doppelten Begriff des debitum und der culpa, so daß der Ausdruck „Schulderlaß" die doppelseitige Bedeutung hat, welche die kirchlichen Dogmatiker in den Ausdruck „Sündenvergebung" hineinlegen.

Schein des Rechtes giebt, läßt sich, wie gezeigt, durch eine leichte Veränderung des Ausdruckes und der Darstellungsform verbessern und vermeiden. Resumiren wir nun kurz unsere bisherige Untersuchung, so haben wir eine dreifache Art und Weise den Begriff der Rechtfertigung zu definiren aufgefunden, nehmlich: 1) Die Rechtfertigung besteht in der **remissio peccatorum** und der **imputatio justitiae Christi**, wodurch der Eine ungetheilte Akt der Rechtfertigung nach seiner privativen und positiven Seite beschrieben wird. Die **remissio peccatorum** schließt dann die **declaratio justitiae** unmittelbar in sich. 2) Die Rechtfertigung besteht nur in der **remissio peccatorum** und zwar auf Grund der **justitia Christi imputata.** Auch hier schließt die **remissio peccatorum** die **declaratio justitiae** in sich. 3) Die Rechtfertigung besteht in der **remissio peccatorum** und in der **declaratio justitiae** und zwar auf Grund der **justitia Christi imputata.** Hier wird das **peccata remittere** und das **justum declarare** als die negative und positive Seite des Rechtfertigungsaktes unterschieden; dem Sünder wird in der Rechtfertigung die Sünde, welche er besitzt, nicht zugerechnet, und die Gerechtigkeit, welche er nicht besitzt, zugerechnet. Doch reicht die negative Beschreibung der Rechtfertigung als Sündenvergebung hin, insofern die Sündenvergebung ohne Gerechterklärung gar nicht statt haben könnte. — Alle drei Darstellungsformen sind materiell durchaus nicht von einander verschieden; in die beiden ersten theilen sich die älteren protestantischen Dogmatiker, die letzte von uns vorgeschlagene scheint uns aber den Vorzug der größeren logischen Genauigkeit und Schriftgemäßheit zu haben.

Bemerkenswerth ist übrigens das Schwanken und der Selbstwiderspruch, welchen Dr. Baur in seiner Schrift in Beziehung auf seine angeführte Beschuldigung selbst kund giebt. Nach S. 315 hätten, wie wir gesehen, die lutherischen Theologen inconsequent die Rechtfertigung nur negativ durch die **remissio peccatorum**

definirt, nach S. 358 ff. aber hätten sie ausdrücklich dem Piscator gegenüber bemerklich gemacht, Sündenvergebung und Gerechtigkeit seien an sich nicht identisch, nach S. 362 seien sie damit eigentlich über die von der Concordienformel gegebene Definition des Rechtfertigungsbegriffes hinausgegangen, nach S. 368 habe sich aber schon die Concordienformel dadurch zwischen Osiander und Piscator in die Mitte gestellt, daß sie die beiden Momente, das positive und negative, so viel wie möglich einander gleich zu stellen gesucht, mit dem peccata remittere solle nach ihr eine positive Gerechtigkeit verbunden sein. Das peccata remittere und das justitiam imputare ständen daher als coordinirte, wesentlich zusammengehörende Momente in gleicher Bedeutung neben einander. Wir finden also hier folgende Behauptungen aufgestellt, von denen eine immer die andere aufhebt: 1) Concordienformel und lutherische Theologen setzen die Begriffe peccata remittere und justum pronunciare als absolut identisch. 2) Die Concordienformel thut dies, die lutherischen Theologen aber machen bemerklich, daß beides als negatives und positives Moment zu unterscheiden und zu coordiniren sei. 3) Schon die Concordienformel habe so unterschieden und diese Coordination der Begriffe eingeführt. — Dennoch aber, heißt es endlich S. 365 Anmerk., habe man nicht gewagt, die Identificirung von peccata remittere und justitiam imputare ausdrücklich als eine Irrlehre zu bezeichnen. — Wir glauben, daß die Unsicherheit der Critik, welche sich durch diese Zusammenstellung kund giebt, sich sowohl durch unsere Entwickelung des eigentlichen Sachverhältnisses hinlänglich erklärt, als sie auch die beste Bestätigung unserer Vertheidigung der lutherischen Theologen in Beziehung auf den fraglichen Lehrpunkt enthält.

Sehr merkwürdig ist nun aber ferner der Übergang, welchen Baur von der protestantisch-kirchlichen zur Osianderschen Rechtfertigungslehre macht. Er sagt S. 316: „Fühlte man sich aber ge-

drungen, nicht blos bei dem Negativen des Begriffs der Satisfaktion und der Sündenvergebung stehen zu bleiben, wollte man wirklich dem Begriffe der Gerechtigkeit Christi den vollen Inhalt geben, welchen er nur durch die beiden Momente des thuenden und leidenden Gehorsams erhalten konnte, so mußte man sich entschließen vor allem auf der Seite, die für den protestantischen Standpunkt immer die nächste und wesentlichste blieb, auf der Seite der Rechtfertigung, das Negative durch das Positive zu ergänzen. Allein gerade auf dieser Seite war man ja dem einzigen Versuch, welcher dieß beabsichtigte, sehr entschieden entgegengetreten. — Es ist hier nämlich der Ort, wo die eigenthümliche Rechtfertigungstheorie des Andreas Osiander in den Entwicklungsgang des lutherischen Lehrbegriffs eingreift. Der Hauptpunkt, von welchem Osiander ausgieng, war die für ihn völlig unbefriedigende Negativität des lutherischen Rechtfertigungsbegriffs, die Lehre, daß der Mensch schon wegen der bloßen Sündenvergebung für gerecht erklärt werde, ohne Christus, als das Princip der Gerechtigkeit, selbst, vermittelst des Glaubens, in sich zu haben, und mit ihm Eins zu sein." Daß Baur mit Unrecht der protestantischen Lehre eine Inconsequenz beimißt, indem sie sehr angelegentlich die obedientia activa urgirt und dennoch von derselben in ihrer Rechtfertigungstheorie keinen Gebrauch gemacht, sondern die Justificatio nur negativ als remissio peccatorum definirt habe, ist so eben von uns nachgewiesen worden. Doch selbst wenn dieser Vorwurf der reinen Negativität des Rechtfertigungsbegriffes, wie ihn die Concordienformel und die ihr folgenden lutherischen Theologen aufstellen, gegründet wäre, so wäre doch die natürliche und nothwendige Fortbildung dieser mangelhaften, dogmatischen Bestimmung keine andere gewesen, als die Festsetzung, daß Rechtfertigen nicht blos so viel hieße, als auf Grund der obedientia Christi passiva, meritoria et imputata, die Sünde vergeben, sondern auch auf Grund der obedientia Christi activa, meritoria et

imputata, für gerecht erklären, so daß also der Gerechtfertigte nicht blos negativ als ein solcher betrachtet würde, der das Gesetz nicht übertreten, sondern auch positiv als ein solcher, der das Gesetz erfüllt habe. Also nicht der Mangel an Positivität des lutherischen Rechtfertigungsbegriffes konnte den Fortschritt zur Osianderschen Justificationstheorie, welche die einwohnende wesentliche Gerechtigkeit Christi an die Stelle der zugerechneten setzt, bedingen und nothwendig machen, denn an Positivität geben sich beide Systeme nichts nach: nicht die Kategorie des Negativen und Positiven, sondern die total verschiedene Kategorie der Imputation und der Inhäsion bildet die specifische Differenz der protestantischen und der Osianderschen Lehrweise. Wir gestehen, daß diese Verwechselung und dieser gewaltsame Übergang uns nur aus dem Bestreben begreiflich wird, welches Dr. Baur selbst in der Vorrede seiner Schrift S. VII als das ihn beseelende angiebt, nehmlich „das christliche Dogma im Ganzen und im Einzelnen so zu behandeln, daß alle zeitlichen Veränderungen als die wesentlichen und nothwendigen Momente erscheinen, durch die sich der Begriff hindurchbewegt, um von der Negativität jeder zeitlichen Form immer weiter getrieben, Wesentliches und Unwesentliches mit dem immer strengern Gericht des reinen Gedankens zu scheiden." Wie diese Geschichtsbetrachtung jeden festen Unterschied von Wahrheit und Irrthum in einen fließenden verwandelt, so muß sie auch nothwendig zu einer gewaltsamen und ungehörigen Einzwängung sonst nicht zu fixirender und unterzubringender Dogmenbildungen führen. Sie zwingt stets, wenn sie ihr Princip an der Entwickelung des concreten Stoffes bewähren will, zu dem Verfahren, aus der speculativen Noth eine historisch-kritische Tugend zu machen, indem man, um das Rad der Selbstentwickelung des Begriffes nicht ins Stocken gerathen zu lassen, ihm statt der angeblich natürlichen aus der inneren Federkraft des Begriffes entsprin-

genden Bewegung einen gewaltsamen Stoß von außen mit der verrenkten Hand der Geschichte giebt.

Das Urtheil aber, welches Dr. Baur über die Osiandersche Rechtfertigungslehre im Verhältnisse zur lutherischen fällt, spricht sich S. 330 f. in folgenden Worten aus: „Unstreitig ist diese Osiander'sche Idee des Gottmenschen als der wesentlichen göttlichen Gerechtigkeit, welche Gott selbst ist, als des absoluten, göttlichen Lebensprincips, eine lebendigere, als die der Concordienformel und der ihr folgenden lutherischen Theologen. Wird in Ansehung des Verhältnisses, in welches Christus im rechtfertigenden Glauben zum Menschen tritt, vor allem die Idee der von Christus in dem Verlaufe seines irdischen Lebens für die Menschen geleisteten obedientia activa et passiva festgehalten, so steht Christus immer noch in einem gewissen äußerlichen Verhältniß zu dem Menschen; man hält sich weit mehr an die empirisch gegebenen historischen Thatsachen, als an den über ihnen stehenden Christus selbst, in dessen absoluter Gerechtigkeit jene Thatsachen selbst erst ihre Einheit und Vollendung haben." Wir glauben hier, was den Ausdruck „äußerliches Verhältniß" betrifft, Möhler und nicht seinen berühmten Gegner zu vernehmen. Der Vorwurf der Äußerlichkeit war von jeher der stehende Vorwurf der Gegner der protestantischen Rechtfertigungslehre. Es ist zu verwundern, wie er auch von denen so häufig wiederholt wird, die doch einerseits von der Innerlichkeit und Lebendigkeit des Glaubens der Reformatoren nicht genug zu rühmen wissen, andrerseits das Princip der Reformation selbst nur in dem Geltendmachen der Subjektivität gegenüber der starren, äußerlichen Objektivität der dogmatischen Satzung finden. *) Der Widerspruch, in den man dadurch die Lehre und

*) Dies geschieht auch von Dr. Baur selbst, im Widerspruche mit seiner oben angeführten auch sonst vorkommenden Behauptung, vgl. S. 286: „Daher ist die Reformation der große Wendepunkt, in welchem der Geist aus der Objektivität, in welcher er sich selbst entfremdet war, zu sich selbst, aus

das Leben der Reformatoren verwickelt, sollte doch billigerweise die Bestreiter der Zurechnungslehre zu der Frage leiten, ob hier nicht ein Mißverständniß obwalte, welches in dem eigenen äußerlichen Verhalten zu dieser Lehre seinen Grund habe. Denn das wird doch nicht geleugnet werden können, daß die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott um der dem Glauben zugerechneten Gerechtigkeit Christi willen nicht etwa erst von den späteren, angeblich mehr oder weniger in todter Orthodoxie erstarrten Dogmatikern, sondern schon von den in der frischen Fülle des Glaubenslebens und der Glaubenskraft dastehenden Gründern der evangelischen Kirche selbst aufgestellt, und als der Mittelpunkt und Quell ihres Glaubenslebens bezeichnet worden ist. Daß die protestantische Justitia extra nos nicht von einer absolut außer uns bleibenden Gerechtigkeit zu verstehen ist, geht zunächst schon daraus hervor, daß ja nicht etwa in das objektive Versöhnungswerk Christi an und für sich selbst schon die Rechtfertigung des Menschen gesetzt wird, sondern nur in die Aneignung desselben durch den Glauben. Gott hat die Welt nicht gleichsam hinter ihrem Rücken mit sich selbst versöhnt, so daß nun Jeder nolens volens gerechtfertigt ist, sondern die Bedingung dieser Rechtfertigung ist das Ergreifen des Verdienstes Christi durch den Glauben. Ferner bleibt aber unser Verhältniß zu Christo auch nicht in der Weise ein äußerliches, daß etwa der die Gerechtigkeit des Mittlers ergreifende Glaube nur in der Kenntnißnahme und in der Zustimmung der Erkenntniß zu der vor achtzehnhundert Jahren geschehenen Historie von dem Leben, Sterben und Auferstehen Christi des Gottmenschen bestehen sollte, denn die protestantische Kirche hat ja stets die katholische Begriffsbestimmung des Glaubens, nach welcher derselbe nur als notitia und assensus definirt

---

dem Äußern zu dem Innern zurückzukehren, und sich seiner wahren Freiheit, die das Princip der Subjektivität ist, bewußt zu werden begann." S. 352 u. f.

wird, auf das Entschiedenste bekämpft und zurückgewiesen. Vielmehr ist einerseits der Tod Christi keine vergangene Historie, sondern ein Opfer das ewig gilt, und dessen stets lebendige und wirksame Bedeutung Christus selbst als der Vertreter und Fürsprecher vor Gott dem Vater fortwährend geltend macht; andrerseits ist der Glaube ein wirkliches und wahrhaftiges Ergreifen dieser ewig geltenden Gerechtigkeit Christi, so daß der Gläubige sie nun auch in der That besitzt, und in gewissem Sinne sogar gesagt werden kann, daß er für gerecht erklärt wird, weil er gerecht ist, d. h. weil Christi Gerechtigkeit die seine ist. Äußerlich bleibt uns also die Gerechtigkeit Christi immer nur in relativer Weise, nehmlich in Vergleich zu der Innerlichkeit der Gerechtigkeit, die in die Substanz unserer eigenen Natur übergegangen ist. Wir glauben, daß mit viel größerem Rechte, als man der protestantischen Rechtfertigungslehre eine die Innerlichkeit ganz aufhebende objektive Äußerlichkeit vorwirft, man der katholischen und auch der mit ihr verwandten Osianderschen Rechtfertigungslehre den umgekehrten Vorwurf machen könnte, daß sie die Objektivität der Gerechtigkeit Christi ganz in die absolute Innerlichkeit der eigenen Gerechtigkeit auflöse. Diese Andeutungen sind nicht neu, und der ihnen zum Grunde liegende Gedanke ist schon oft viel ausführlicher entwickelt worden; wir meinen also nicht durch dieselben eine Wendung des Urtheils über die so oft verkannte Lehre, das heiligste, aber freilich auch geheimste Kleinod der Christenheit, herbeiführen zu können. Daß dies bisher nicht zu bewirken war, dürfte überhaupt nicht auf zufälligen, sondern auf nothwendigen Gründen beruhen. Wir entnehmen daraus den inneren Zusammenhang in welchem Sein und Denken, Leben und Erkennen, Erfahren und Begreifen steht. Das Letzere ist durch das erstere bedingt, und insofern das Erkennen im höheren Sinne des Wortes allerdings mit dem Leben identisch.

Zuletzt müssen wir hier noch Einspruch gegen die Parallele erhe-

ben, welche Dr. Baur zwischen der Calvinschen und der Osiandersche Rechtfertigungslehre zieht. Wir müssen hier drei Sätze der Baurschen Darstellung als irrthümlich bezeichnen: 1) Daß Calvin die obedientia activa nicht als einen integrirenden Theil der satisfaktorischen Funktion Christi von der obedientia passiva getrennt habe (S. 333). 2) Daß auch nach der Ansicht Calvins Christus hätte Mensch werden müssen, nicht blos, weil ohne das Leiden eines Gottmenschen der göttlichen Gerechtigkeit nicht genuggethan werden konnte, sondern weil überhaupt ohne die Vermittlung eines Gottmenschen kein lebendiges Verhältniß zwischen Gott und den Menschen, oder den geistigen Wesen überhaupt, gedacht werden könne (S. 335). Also auch Calvin hätte wie Osiander die Fleischwerdung des göttlichen Wortes nicht blos durch den Sündenfall des Menschen bedingt sein lassen, und wie dieser gelehrt, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte. 3) Daß auch für Calvin wie bei Osiander das höchste Moment in der Rechtfertigung das unmittelbare Einswerden des Menschen mit Christo sei (S. 338). Die erste Behauptung wird schon durch die von Dr. Baur selbst S. 332 Anm. 1. aus Calvins Institutio angeführte Stelle widerlegt, in der offenbar eine Stellvertretung des gesammten Lebens des Herrn, als deren Spitze der Tod betrachtet wird, ausdrücklich gelehrt ist. In symbolo fidei, sagt Calvin, quod apostolicum vocant, optimo ordine statim a natalibus Christi fit transitus ad mortem et resurrectionem, ubi perfectae salutis summa consistit. Neque tamen excluditur reliqua pars obedientiae, qua defunctus est in vita, sicuti Paulus ab initio ad finem usque totam comprehendit (Phil. 2, 7.). Et sane in ipsa quoque (morte) primum gradum occupat voluntaria subjectio, quia ad justitiam nihil profuisset sacrificium sponte oblatum (so Baur, soll heißen nisi sponte oblatum). Ganz deutlich enthält auch lib. II. c. XVI., §. 5. im Anf. diese Lehre: Jam ubi quaeri-

tur, heißt es daselbst, quomodo abolitis peccatis dissidium Christus inter nos et Deum sustulerit, et justitiam acquisierit, quae eum nobis faventem et benevolum redderet: generaliter responderi potest, toto obedientiae suae cursu hoc nobis praestitisse. Quod Pauli testimonio probatur (Rom. 5, 19.) Et sane alibi causam veniae, quae nos eximit a maledictione Legis, extendit ad totam Christi vitam (Gal. 4, 4.). Ita in ipso quoque Baptismo asseruit impleri justitiae partem, quod obedienter Patris mandatum perageret. Denique ex quo induit personam servi, coepit ad nos redimendos pretium liberationis solvere. Scriptura tamen, quo certius definiat modum salutis, hoc morti Christi quasi peculiare et proprium ascribit. — Nach Anführung der hierher bezüglichen Schriftstellen folgt dann die von Dr. Baur citirte Stelle. Eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ist aber §. 6. in den Worten gelehrt: Nam Filius Dei, omni vitio purissimus, iniquitatum tamen nostrarum probrum ac ignominiam induit, ac sua vicissim puritate nos operuit. Vgl. noch den Ausspruch §. 13.: Quare sic salutis nostrae materiam inter Christi mortem et resurrectionem partimur, quod per illam peccatum abolitum, et mors exstincta: per hanc justitia reparata, et erecta vita: sic tamen ut hujus beneficio vim efficaciamque suam illa nobis proferat. Schon aus diesen Stellen geht hervor, daß sich in der Lehre von der obedientia activa zwischen Calvin und den lutherischen Theologen keine wesentliche Differenz findet, wenn auch der erstere diese Lehre noch nicht so streng begrifflich durchgebildet hat, wie die letzteren. Wenn nun Dr. Baur a. a. O. S. 333 sagt: „Davon aber, daß Christus, wie er für die Menschen die Strafen der Sünde erduldete, für sie auch das Gesetz habe erfüllen müssen, sagt Calvin nichts, er spricht immer nur von der Befreiung von dem Fluch des Gesetzes;“ so ist dies daraus zu erklären, daß wie im Tode des

Herrn Thun und Leiden gleichmäßig concurriren, und dies auch von Calvin ausdrücklich hervorgehoben wird, so auch mit der Aufhebung des Fluches des Gesetzes stets auch die Aufhebung seines Zwanges unmittelbar gesetzt ist. Wenn dann Dr. Baur fortfährt: „Um so weniger konnte er (Calvin) sich daher veranlaßt sehen, die obedientia activa als einen integrirenden Theil der satisfaktorischen Funktion Christi von der obedientia passiva zu trennen," so haben wir schon gesehen, daß auch die lutherischen Theologen bei einer begrifflichen Unterscheidung, doch keine sachliche Scheidung, vielmehr eine enge reale Verknüpfung beider Theile der Satisfaktion lehrten. Wenn aber endlich die Worte Baur's: „Die höchste Bedeutung des von Christus durch sein Leben geleisteten Gehorsams konnte er nur in dem natürlichen und nothwendigen Zusammenhange desselben mit seinem Leiden und Tode finden," den Sinn haben sollen, daß Calvin nur den Tod, nicht auch das Leben des Herrn stellvertretend sein lasse, sondern das letztere nur als die nothwendige Basis des ersteren fasse, weil der Tod Christi nicht hätte stellvertretend sein können, wenn ihm nicht ein heiliges Leben vorausgegangen wäre: so ist die hinlängliche Widerlegung dieser Ansicht schon in den vorhin angeführten Aussprüchen Calvins enthalten. Sie geht auch aus den vielfach in seinen Schriften vorkommenden Äußerungen hervor, in denen er mit Heftigkeit die Meinung derer bekämpft, welche lehrten, daß Christus durch seinen Gehorsam sich selbst etwas verdient habe. Vgl. **Inst. l. II. c. XVII., §. 6.: Quaerere, an sibi ipse meruerit, non minus stulta est curiositas, quam temeraria definitio, ubi hoc idem asserunt. Quid enim opus fuit descendere unicum Dei Filium, ut sibi acquireret quicquam novi? — — Inde enim colligimus, rationem sui non habuisse: idque clare affirmat, dicens: Pro illis sanctifico me ipsum. Se enim sibi nihil acquirere testatur,** ***qui fructum sanctitatis suae in alios transfert.*** Daß schon Calvin die

obedientia Christi activa meritoria anerkannt habe, wird endlich auch dadurch bewiesen, daß später fast die gesammte reformirte Kirche sich dem Piscator widersetzte, und die Formula consensus Helvetica, ähnlich wie die Formula Concordiae, jene Lehre ausdrücklich symbolisch festsetzte, worin wir einen, dem in der lutherischen Kirche stattfindenden analogen, geschichtlichen Abschluß erblicken, der ein Licht auf die schon im Beginne der dogmatischen Entwickelung über diesen Punkt vorhandenen Ansichten zurückwirft. Ferner ist aber auch das ein entscheidendes Zeugniß, daß die lutherischen Theologen in dieser Lehre nicht nur nicht ihre Polemik gegen Calvin richteten, sondern ihn sogar als Autorität dem Piscator gegenüberstellen *). Dies kann doch als ein testimonium ab inimico gelten, und wir können Dr. Baur nicht beistimmen, wenn er S. 366 Anm. 3. sagt: „Ebenso ist der Gesichtspunkt verrückt, wenn die lutherischen Theologen den Calvin selbst auf ihrer Seite zu haben glauben... Einen solchen Zusammenhang der obedientia vitae, wie Calvin annahm, läugnet ja auch Piscator nicht.“

Über die beiden anderen Punkte, die wir in Baur's Darstellung der Calvinschen Versöhnungslehre als verfehlt bezeichnet, kön-

*) Vgl. Joh. Gerhard ll. th. T. VII. loc. XVII. c. 2. §. 57: Hanc vero opinionem non ita pridem propugnare conatus fuit *Johannes Piscator* Herbornensis, contendens, Christum exclusa *activa* sive vitae obedientia, sola *passiva* sive mortis obedientia justificationem nobis meruisse, qua in parte non solum a scripturis, sed etiam a suae fidei asseclis homo fanaticus discessit, cum contrarium diserte statuant Calvinus libr. II. inst. cap. 16. sect 5. (also die von uns angeführte Stelle), Beza, Marloratus, Martyr, Catechesis ecclesiae Palatinae (quaest. 36. 60. 61.), Ursinus, Sohnius, Bucanus, Polanus, Trelcatius. Endlich wird noch die gegen Piscator gehaltene synodus Wappinensis vom Jahre 1603 angeführt. Die angeführten Quästionen des Heidelberger Catechismus sind nun aber auch bestimmt und deutlich genug. Quaestio 36 lautet: Quem fructum percipis ex sancta conceptione et nativitate Christi? Responsio: Quod is noster sit Mediator, et sua innocentia, ac perfecta sanctitate, mea peccata, in quibus conceptus sum, tegat, ne in conspectum Dei veniant. — Quaestio 60: Quomodo justus es coram Deo? Respon-

nen wir hier uns kurz fassen, weil sie sich nicht unmittelbar oder doch nicht ausschließlich auf die von uns speciell behandelte Lehre beziehen. Die Behauptung auch Calvin lehre eine schon durch die Schöpfung, nicht erst durch den Sündenfall bedingte Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes, die gewiß jeden Kenner der Calvinschen Versöhnungslehre überraschen muß, sucht Herr Dr. Baur durch eine einzige S. 336 Anm. 1. angeführte Stelle aus der Inst. chr. rel. l. II. c. 12. §. 1. zu unterstützen. Doch vermögen wir unseres Theiles in jener Stelle keine Spur jener Ansicht zu entdecken. Quum iniquitates nostrae, heißt es, quasi interjecta inter nos et ipsum (Deum) nube nos a regno coelorum alienassent, nemo nisi qui ad eum pertingeret, pacis restituendae interpres esse poterat. Quis autem pertigisset? Nun wird geantwortet erstens: Kein sündiger Mensch, dann: Kein Engel, weil die Engel selbst eines Hauptes bedurften, durch das sie mit Gott in Verbindung stünden. Also nur der Sohn Gottes selbst. Dann kommt die eigentlich verfängliche Stelle: Quamvis ab omni labe integer stetisset homo, humilior tamen ejus erat conditio, quam ut sine mediatore ad Deum penetraret. Quid ergo exitiali

---

sie: Sola fide in Jesum Christum, adeo ut licet mea me conscientia accuset, quod adversus omnia mandata Dei graviter peccaverim, nec ullum eorum servaverim, adhaec etiamnum ad omne malum propensus sim, nihilominus tamen — — mihi perfecta satisfactio, justitia et sanctitas Christi, imputetur ac donetur; perinde ac si nec ullum ipse peccatum admisissem, nec ulla mihi labes inhaereret: imo vero quasi eam obedientiam, quam pro me Christus praestitit, ipse perfecte praestitissem. Endlich Quaestio 61: Cur sola fide te justum esse affirmas? Responsio: Non quod dignitate meae fidei Deo placeam, sed quod sola satisfactio, justitia ac sanctitas Christi, mea justitia sit coram Deo. Ego vero eam non alia ratione, quam fide amplecti, et mihi applicare queam. Hiernach ist die Behauptung Dr. Baurs S. 367 zu berichtigen, daß in keinem älteren Symbole der reformirten Kirche vor der Formula consensus Helvetica die Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams, und die Lehre, daß der eine wie der andere causa meritoria der Rechtfertigung sei, enthalten sei.

ruina in mortem et inferos demersus, foedatus tot maculis, corruptione sua foetidus, denique obrutus omni malediotione? Ist aber in allen diesen Worten mehr gesagt, als daß für jede erschaffene Creatur, die Engel nicht ausgenommen, der Zusammenhang mit Gott dem Vater von Anfang an der Vermittlung Gottes des Sohnes, des Offenbarers des unsichtbaren Gottes, der in einem Lichte wohnt, da Niemand zukommen kann, bedurfte, daß auch keiner der Engel das gestörte Verhältniß zwischen Gott dem Vater und der gefallenen Menschheit wiederherstellen konnte, weil auch die Engel, selbst jener Urvermittlung bedürftig, sich nicht die Würde der Mittler anmaßen könnten, daß endlich wenn schon der sündlose Mensch nur durch den Mittler zu Gott gelangen konnte, dies dem sündigen um so nöthiger wäre? Der Mediator, dessen hier auch die sündlosen Creaturen für bedürftig erklärt werden, ist also offenbar der λόγος ἄσαρκος nicht aber der λόγος ἔνσαρκος, der ewige Sohn Gottes, nicht der Gottmensch Jesus Christus. Unbegreiflich wird eine solche Parallelisirung der Lehre Calvins und Osianders, wenn wir nur am angeführten Orte der Institutio Calvins einige Paragraphen weiter lesen. Denn §. 4. beginnt mit den Worten: His ut par est considerandis qui sedulo attentus erit, vagas speculationes facile negliget, quae leves spiritus et novitatis cupidos ad se rapiunt: cujus generis est, Christum, etiamsi ad redimendum humanum genus non fuisset opus remedio, futurum tamen fuisse hominem. Fateor equidem, in primo creationis ordine et integro naturae statu praefectum angelis et hominibus fuisse caput: qua ratione dicitur a Paulo primogenitus omnis creaturae (Col. I, 15.). Sed quum tota scriptura clamet, vestitum fuisse carne, *ut fieret Redemptor*, aliam causam vel alium finem imaginari nimiae temeritatis est. Und nun geht die ausdrückliche Polemik Calvins gegen Osiander von §. 4. — §. 7. die größere Hälfte des 12ten Ca-

pitels hindurch. Wir führen zum Überflusse nur noch den Anfang des sechsten Paragraphen an: **Quod autem jactat (sc. Osiander) principium, prorsus frivolum est. Hominem vult creatum esse ad imaginem Dei, quia formatus fuerit ad exemplar futuri Christi, ut illum referret, quem jam Pater carne vestire decreverat. Unde colligit, si nunquam excidisset Adam a prima sua et integra origine, Christum tamen futurum fuisse hominem.** ***Quam istud nugatorium sit et contortum, per se intelligunt omnes sano judicio praediti.*** Hiermit vergleiche man nun die Worte Baur's S. 335 f.: „Christus mußte nach der Ansicht dieser Theologen (Osianders und Calvins) Mensch werden, nicht blos, weil ohne das Leiden eines Gottmenschen der göttlichen Gerechtigkeit nicht genuggethan werden kann, sondern weil überhaupt ohne die Vermittlung eines Gottmenschen kein lebendiges Verhältniß zwischen Gott und den Menschen, oder den geistigen Wesen überhaupt, gedacht werden kann. Wie in diesem Sinne Osiander die Fleischwerdung des göttlichen Worts, nicht blos durch den Sündenfall des Menschen bedingt sein lassen wollte, so behauptete auch Calvin, daß auch abgesehen von dem tiefen Verderben, in welches der Mensch durch die Sünde versunken war, der Mensch ohne einen Mittler nicht zur Einheit mit Gott hätte kommen können, daß der Sohn Gottes Mensch werden mußte, damit Gott und Mensch in ihm sich zur Einheit zusammenschließen, daß auch ein Engel nicht hätte der Erlöser der Menschen werden können, weil auch die Engel ein Haupt nöthig haben, durch das sie in der Einheit mit Gott erhalten werden. Wir werden dadurch in den Zusammenhang einer Betrachtungsweise hineingestellt, die nicht zufrieden, bei dem empirisch Gegebenen stehen zu bleiben, den historischen Christus unter die Idee des Absoluten stellt, und die Beziehung des Endlichen zum Absoluten sich nicht anders, als durch die Vermittlung eines Princips denken kann, das dem Einen so nahe steht, wie dem andern."

Dies zur Charakteristik der speculativen Geschichtsbetrachtung! Bei der absoluten Infallibilität, welche dieselbe in Anspruch nimmt, müssen wir doch vom Standpunkte der niederen Geschichtsforschung aus, auf gut jansenistisch, wenigstens ihre Unfehlbarkeit in Feststellung von Thatsachen gar sehr in Anspruch nehmen.

Was nun aber endlich die Identificirung der Calvinschen und Osianderschen Rechtfertigungslehre betrifft, welche Dr. Baur S. 338 in den Worten andeutet: „Wie nach Osiander der Mensch gerechtfertigt wird, wenn er durch den Glauben Christus, die wesentliche Gerechtigkeit, als das gerecht und lebendig machende Princip in sich aufnimmt, so ist für Calvin das höchste Moment die Einigung des Gläubigen mit der Substanz des Leibes und Blutes Christi, sofern von dem Fleische Christi d. h. seiner mit der Gottheit verbundenen Menschheit alle göttliche Lebenskraft ausgeht:" so ist der faktisch bestehende Unterschied beider Lehrweisen in der That eine so ausgemachte und allgemein anerkannte, ja jedem in der Dogmengeschichte nur mittelmäßig Bewanderten so bekannte und geläufige Sache, daß es sich nicht der Mühe der erneuten Beweisführung lohnen würde. Herr Dr. Baur hat uns aber auch schon selbst dieser Mühe überhoben, indem er a. a. O. Anm. 1. bekennt: „Man begreift (soll heißen: Ich begreife) in der That die so heftige Polemik Calvins gegen Osiander nicht recht, da doch beide in dem Hauptpunkte einander so nahe stehen," und ebendaselbst zu den Worten Calvins, Dilucide exprimit (sc. Osiander), se non ea justitia contentum, quae nobis *obedientia et* (!) sacrificio mortis Christi parta est, die verwundernde Bemerkung macht: „War Calvin selbst mit dieser justitia zufrieden, nach der zuvor aus der Defensio angeführten Stelle?" Diese Stelle aber beweiset, wie alle anderen von Dr. Baur aus Calvins Institutio für seinen Zweck angeführten Stellen nichts weiter, als daß Calvin überall auf die mystische Einigung des Gläubigen mit Christo dem Haupte, auf die Heiligung

als Frucht der Rechtfertigung, auf die von ihm mit der regeneratio so eng verknüpfte renovatio, auf den Christus in uns, der nicht über den Christus für uns zu vergessen sei, und zwar mit Recht, ein sehr bedeutendes Gewicht legt. Das wird aber keine Stelle jemals zu beweisen im Stande sein, — wenigstens für den nicht, der die unzählige Menge von Stellen in Calvins exegetischen und dogmatischen Schriften kennt, die das Gegentheil beweisen, und der den Scharfsinn und die Consequenz des großen Reformators zu schätzen weiß, — daß derselbe irgendwann und irgendwo so sehr sich selbst vergessen haben sollte, mit Osiander die Rechtfertigung des Menschen nicht in die zugerechnete Gerechtigkeit des Thuns und Leidens, sondern in die einwohnende wesentliche Gerechtigkeit Christi zu setzen.

Wir könnten nun hier mit Herrn Dr. Baur noch über die Behauptung S. 334, daß Calvin die satisfaktorische Bedeutung des Todes Christi nicht aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit abgeleitet, daß er sich sogar die Nothwendigkeit der Satisfaktion mehr subjektiv als objektiv begründet gedacht zu haben scheine, so wie über manches Andere rechten: doch — mag es bei dem Angeführten sein Bewenden haben.

Zuletzt liegt uns noch eine Prüfung der Einwürfe ob, welche von jeher gegen die Lehre von der obedientia activa von den speciellen Gegnern derselben erhoben worden sind. Walch de ob. Chr. act. p. 123 ff. führt folgende neun Argumente an: 1) Pugnare obedientiam Christi activam, si meritoria illa sit, cum passiva, ita ut altera alteram tollat. 2) Legem divinam postulare alterutrum, aut obedientiam, aut poenam. 3) Christum, qua hominem, natura sua fuisse obligatum ad servandam legem Dei, cui ut creatura subjectus: ergo non potuisse eam pro nobis servare. 4) Unius factum non posse esse alterius, multo minus plurium. 5) Doctrinam nostram graviter adcusant, quod virtutem omnem ex orbe expellat

et

et vitia in societatem christianam introducat omnesque sceleratos et impios quasi recipiat in tutelam. 6) Christum hominem sibi ipsi adquisivisse vitam aeternam: ergo necesse esse, ut obedientiam activam pro se ipso praestiterit. 7) Nulla exstare in divinis monimentis testimonia de obedientia Christi activa, quod pars sit meriti Christi. 8) Quid? quod expressa scripturae sacrae testimonia nobis objiciunt. 9) Denique ex nostra doctrina confici putant, ut nec pii in vita aeterna praemia pietatis consequantur, nec varii exstent vitae aeternae gradus. Das erste und zweite Argument stehen miteinander in enger Verbindung, und sollen als die beiden wichtigsten noch besonders von uns beleuchtet werden. Das dritte und sechste sind gleichfalls miteinander zu verknüpfen, und beruhen, wie schon öfter bemerkt, auf einer nestorianischen Trennung der Naturen in Christo. Das vierte Argument haben wir schon früher bei unserer allgemeinen Rechtfertigung des Stellvertretungsbegriffes überhaupt kennen gelernt und widerlegt. Dasselbe gilt vom fünften Argumente, welches gleichfalls nicht speciell gegen die obedientia activa, sondern eben so sehr gegen die passiva gerichtet ist. Der Einwurf ist so alt, wie das Evangelium selbst, wie aus Römer 3, 8. 6, 1. ff. hervorgeht, woselbst auch die Widerlegung zu lesen ist. Daß der Mangel an Schriftzeugnissen, den das siebente Argument urgirt, nur ein angeblicher und scheinbarer ist, ist in unseren ersten drei Abschnitten hinlänglich gezeigt worden. Als Schriftstellen, welche wie das achte Argument behauptet, ausdrücklich gegen die Lehre von der obedientia activa zeugen, werden angeführt Johann. 14, 31. 15, 10. überhaupt Stellen, in welchen Christus von einer speciellen ἐντολή seines Vaters spricht. Zu dieser sei Christus als Erlöser verpflichtet gewesen, nicht zu den gewöhnlichen, alle Menschen bindenden ἐντολαῖς τοῦ νόμου. Doch der Inhalt jener speciellen ἐντολή war ja eben das Gebot, Alles zu thun, was zur Erlösung des menschlichen Geschlechtes nothwendig war. Hierzu war aber

eben so sehr die **obedientia activa** als die **passiva** erforderlich. Was aber endlich das neunte Argument betrifft, so ist in der Kürze zu antworten, daß die Frommen allerdings keine **praemia pietatis** im eigentlichen Sinne des Wortes im ewigen Leben zu erwarten haben, d. h. keinen Lohn, der ihrem Verdienste gebührt, sondern nur einen Lohn, der ihren guten, wenn auch mangelhaften Werken aus Gnaden zu Theil wird. Solche **praemia** aber, so wie die **varii vitae aeternae gradus** sind durch die Lehre, daß Christus uns durch seine **obedientia activa et passiva** das allen gemeinsame ewige Leben selbst verdient habe, keinesweges ausgeschlossen. Das ewige selige Leben ist die Basis, der Grund und Boden auf dem die Stufenleiter der Seligkeitsgrade sich erhebt. Als die wichtigsten Argumente haben wir also, wie gesagt, die beiden ersten zu betrachten. — Auf dasselbe Resultat führt uns die Baursche Darstellung der Angriffe, welche Piscator, die Socinianer und Töllner, die drei Hauptgegner, gegen die Lehre vom thätigen Gehorsam Christi richteten. Wir haben hier eigentlich nur die Gründe Piscators zu betrachten. Denn was die Socinianer speciell gegen unsere Lehre einwendeten, einmal daß Christus selbst zu seinem thätigen Gehorsam verpflichtet war, und dann, daß entweder der eine oder der andere des doppelten Gehorsams Christi überflüssig sei, das hat auch die Piscatorsche Beweisführung vorgebracht. Eben so hat Dr. Baur treffend nachgewiesen, daß auch Töllner die früheren Einwürfe Piscators wieder aufgenommen habe, daß er aber da, wo er über dieselben hinausgeht, überhaupt den Grund und Boden der kirchlichen Lehre gänzlich verläßt, und gar keine Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre im biblisch-kirchlichen Sinne des Wortes mehr hat. Aber auch unter den Gründen Piscators bleibt immer der vornehmste, daß der thätige Gehorsam den leidenden oder der leidende den thätigen überflüssig mache. Das angebliche Dilemma ist hier folgendes: Hat Christus an unserer Statt die Strafen unserer Sün-

den getragen, so werden wir als die um ihrer Gesetzesübertretung willen Gestraften betrachtet. Haben wir das Gesetz übertreten, so haben wir es nicht erfüllt. Also können wir nicht als Gesetzeserfüller betrachtet werden, und Christi thätiger Gehorsam kann uns nicht zu gute kommen, wenn sein leidender uns zugerechnet wird. Oder auch umgekehrt: Hat Christus für uns das Gesetz erfüllt, so werden wir betrachtet als solche, die es erfüllt haben. Haben wir das Gesetz erfüllt, so haben wir es nicht übertreten. Also giebt es dann keine Sühne unserer Übertretung durch den leidenden Gehorsam Christi mehr. Diese Argumentation hängt mit der Voraussetzung zusammen, daß der Mensch entweder zum Gehorsam gegen das Gesetz oder zur Strafe verpflichtet sei, so daß wenn er eines von beiden geleistet, er betrachtet werde, als einer der dem Gesetze gerecht sei, und daß demnach auch sein Stellvertreter nur zu einem von beiden verpflichtet sei. Doch giebt auch Dr. Baur zu, S. 360: „Die lutherischen Theologen bemerkten richtig, daß jenes disjunktive entweder — oder in Hinsicht der Strafe und des Gehorsams zwar von dem Menschen, so lange er noch nicht Sünder ist, gelte, nicht aber, wenn er gesündigt hat, von den in die Sünde gefallenen Wesen verlange das Gesetz beides, Gehorsam und Strafe, Gehorsam, sofern sie vernünftige Wesen, Strafe, sofern sie in die Sünde gefallen sind.“ Indessen meint er, sei diesen Theologen entgangen, daß das Gesetz auch bei dem in die Sünde gefallenen Menschen Strafe und Gehorsam in zwei verschiedenen Beziehungen verlange. In Beziehung auf die Zeit vor der Rechtfertigung verlange es Strafe, und nur für die Zeit nach der Rechtfertigung verlange es Gehorsam, es könne aber nicht in einer und derselben Periode auf zwiefache Weise zu seinem Rechte kommen wollen. Ist dies wahr, so bleibt eigentlich doch Piscator im Rechte gegen die von Baur gebilligte Bemerkung der lutherischen Theologen. Doch können wir Baur's Einwand nicht für gegründet halten. Vielmehr findet

die Verhaftung unter die Strafe für die Vergangenheit und Gegenwart, die Verpflichtung zum Gehorsam für die Gegenwart und Zukunft statt; so daß also für jeden gegenwärtigen Moment eines individuellen Menschenlebens das Gesetz gleichmäßig die Forderung der Strafe und des Gehorsams stellt. Wenn wir einen solchen Moment, der freilich in der Wirklichkeit unaufhaltbar vorübereilt, im Gedanken fixiren, so finden wir folgenden psychologischen Vorgang: Der sich seiner Verpflichtung auf das Gesetz bewußte Mensch weiß sich um seiner Gesetzesübertretung willen der Strafe verfallen, wird ihm nun die Schuld der Übertretung erlassen, so bleibt doch damit immer die der vernünftigen Creatur gestellte Verpflichtung der Erfüllung des Gesetzes auf ihm haften, und da dieselbe unlösbar, mit der nicht erfüllten Verpflichtung auch die Schuld der Übertretung. So daß wir hier wieder auf das schon früher entwickelte Verhältniß zurückgewiesen werden, nach welchem Sündenvergebung ohne Absolution von der Gesetzesforderung d. h. ohne Gerechterklärung gar nicht denkbar, und deshalb eines mit dem anderen immer unmittelbar gegeben ist. Alle diese auf einander folgenden Begriffsmomente der Verpflichtung auf das Gesetz, der verschuldeten Strafe wegen der Übertretung, der Absolution von dieser Strafe oder der Sündenvergebung um des stellvertretenden Leidens Christi willen, der dabei stehenden bleibenden Gesetzesforderung des absoluten Gehorsams, der dadurch erneuten Schuldverhaftung, der Absolution von der Forderung des Gesetzes oder der Gerechterklärung um des stellvertretenden Thuns Christi willen, coincidiren in der Wirklichkeit in denselben Zeitmoment, so daß das jedesmal gegenwärtige Bewußtsein des Gerechtfertigten stets ein solches ist, durch die zugerechnete Gerechtigkeit Christi d. h. durch die Einheit seines stellvertretenden Thuns und Leidens, von der Strafe und der Forderung, vom Fluche und vom Zwange des Gesetzes absolvirt, oder was damit identisch mit der Sündenvergebung und der Gerechterklärung gleichmäßig be-

schenkt zu sein. Woraus sich eben erweiset, daß diese Verhaftung zur Strafe und diese Forderung der Erfüllung des Gesetzes in jedem Momente seines Lebens für ihn gleichmäßig vorhanden ist.

Wenn nun aber Herr **Dr.** Baur an verschiedenen Stellen seiner Schrift (S. 353 f. S. 370, S. 479, S. 491) die Lehre von der **obedientia activa** den Schlußstein der auf dem Begriffe der Gerechtigkeit ruhenden Satisfaktionstheorie neunt, wodurch das Dogma erst zu seiner sich in sich selbst abschließenden Vollendung gekommen sei: so sind wir mit diesen Äußerungen vollkommen einverstanden. Ließe sich nun dennoch die Unhaltbarkeit dieser Lehre erweisen, so würde zunächst nur folgen, daß diese Ansicht von dem Verhältniß der Lehre von der **obedientia activa** zu dem Satisfaktionsdogma überhaupt nicht die richtige sei. Dies erkennt auch **Dr.** Baur S. 315 in den Worten an: „Entweder hätte die Unterscheidung zwischen einem thuenden und leidenden Gehorsam gar nicht gemacht werden sollen, w a s o h n e N a c h t h e i l f ü r d a s S y s t e m h ä t t e u n t e r b l e i b e n k ö n n e n, da ja die älteren Bekenntnißschriften den Begriff des thuenden Gehorsams gar nicht nöthig hatten, um der Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben dieselbe Bedeutung zu geben, die sie in der Concordienformel hat, u. s. w." Sehen wir doch auch bei Piscator noch die kirchlichen Begriffe der göttlichen Strafgerechtigkeit, des stellvertretenden Leidens, der zugerechneten Gerechtigkeit Christi, so wie der Rechtfertigung durch Sündenvergebung unerschütterlich feststehen, und es handelte sich hier immer nur um Zweck und Wirkung der **obedientia activa** im Verhältniß zur **passiva**, ohne daß durch die Entscheidung dieser Frage die Lehre von der Stellvertretung und Imputation der letzteren im geringsten alterirt werden sollte. Dennoch erfahren wir durch Herrn **Dr.** Baur S. 354, daß der Angriff Piscators der g a n z e n Satisfaktionstheorie desto nachtheiliger werden mußte, je enger der zwischen der **obedientia activa** und **passiva** angenommene Zusammenhang

sein sollte. Als ob Piscator selbst diesen engen Zusammenhang zugegeben, und nicht vielmehr aufs Entschiedenste bestritten hätte. Die lutherischen Theologen behaupteten freilich diesen engen Zusammenhang, aber sie erkannten auch dafür die Angriffe Piscators nicht an. Also entweder hatte Piscator Recht, dann war die Lehre von der obedientia activa, keinesweges aber die von der satisfactio vicaria überhaupt aufzugeben, oder es hatten die lutherischen Theologen Recht, dann kann von der Unhaltbarkeit der Satisfaktionstheorie um des in ihr enthaltenen Momentes der obedientia activa willen gewiß nicht die Rede sein. Hiernach ist der Ausspruch S. 496 zu beurtheilen, daß nachdem einmal der Unterschied des thuenden und leidenden Gehorsams vom dogmatischen Bewußtsein fixirt worden ist, das kirchliche Satisfaktionsdogma im Ganzen mit dem thuenden Gehorsam stehe und falle. In Beziehung auf die Bestreitung aber, welche Töllner gegen die Lehre vom thätigen Gehorsam gerichtet, hören wir bei Dr. Baur S. 479: „Indem auf diese Weise aus dem mit so großem Kraftaufwande aufgeführten Gebäude der Satisfaktionstheorie der Schlußstein, welcher es abschließen sollte, zuerst wieder herausgenommen wurde, war eben damit der Anfang gemacht, das Ganze wieder in sich selbst zerfallen zu lassen. Es war einmal in dem Bewußtsein des Geistes von der Objektivität des Dogmas ein so gewaltiger Riß geschehen, daß der mit demselben zerfallene Geist nimmermehr ruhen konnte, bis er in seiner reinen Subjektivität sich von der zwingenden Macht aller jener Bestimmungen wieder frei gemacht hatte." Vgl. auch S. 491. Suchen wir die Maschinerie der hier und sonst in vielen Stellen vorliegenden Geschichtsconstruktion zu zergliedern, so ist sie folgende: Das kirchliche Dogma ist mannichfach angegriffen worden, zunächst freilich sporadisch, dann aber hat sich im Laufe der Zeit das gesammte moderne Bewußtsein critisch gegen dasselbe gerichtet, also ist es abgethan und vernichtet. Wir haben nicht nöthig, diese Critik

erst in ihrer Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit zu prüfen, denn es ist die Critik, welche die Sache selbst an sich selbst vollzieht. „Nur wenn in der geschichtlichen Darstellung das Wesen des Geistes selbst, seine innere Bewegung und Entwicklung, sein von Moment zu Moment fortschreitendes Selbstbewußtsein sich darstellt, ist die wahre Objektivität der Geschichte erkannt und aufgefaßt.“ Wir haben also in unserem Falle nur ruhig zuzusehen, wie das kirchliche Dogma im fortschreitenden Processe der Selbstauflösung begriffen, endlich aus dieser Asche seiner Vorstellungen den Phönix des Begriffes aufsteigen läßt. Es will uns aber bedünken, als ob für diesen Wundervogel die Zeit der Selbstverbrennung schon wieder nahe. Und wenn dann, wie es den für ihn traurigen Anschein hat, das allermodernste Bewußtsein wiederum sich immer mehr mit dem Glauben an den historischen Christus erfüllt, so wäre er ja durch sein eigenes Princip gerichtet, und es müßte fortan Wahrheit sein, was erneuter, allgemeiner Geltung sich erfreut.